كتاب لباب العقول

في الرد على الفلاسفة في علم الأصول

لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي

المتوفى سنة ٦٢٦هـ / ١٢٣٧م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فوقية حسين محمود

استاذة بجامعتي عين شمس بجمهورية مصر العربية
ومحمد بن عبد الله بالمملكة المغربية

الطبعة الأولى

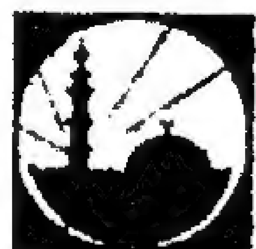
١٩٧٧

توزيع

دار الأنصار

٨١ ش البستان ناصية شارع الجمهورية

عابدين ت ٩٣١٥٨١



دار الأنصار
بالقاهرة

كتاب لباب العقول

في الرد على الفلاسفة في علم الأصول

لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي

المتوفى سنة ٦٢٦هـ / ١٢٣٧م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فوقية حسين محمود

استاذة بجامعتي عين شمس بجمهورية مصر العربية
ومحمد بن عبد الله بالمملكة المغربية

الطبعة الأولى

١٩٧٧

توزيع

دار الأنصار

٨١ ش البستان ناصية شارع الجمهورية
عابدين ت ٩٣١٥٨١



دار الأنصار
بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ
حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُواْ
مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ
قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ما أن وطأت قدماى أرض المغرب العربى فى اكتوبر سنة ١٩٧٤ م معارة للتدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة محمد بن عبد الله بفاس بالمملكة المغربية ، حتى توجهت إلى خزانة «القرويين» التى إشتهرت بالمخطوطات الفريدة فى مختلف علوم اللغة والدين .

واطلعت على ما وقعت عليه من فهارس لمحتويات هذه الخزانة ،واخترت بضعة أسماء لمصنفات ، توطئة لتخصيص احداها ليكون محل دراسة وفحص .

وتوجهت إلى السيد محافظ الخزانة ، وكان حينذاك : السيد العابد الفاسى رحمة الله عليه [ت ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥] للاسترشاد برأيه فيما وقع عليه اختيارى من التراث الفكرى المغربى . فما كان منه إلا أن قال :

« عندى ما لايمكن ان ترفضيه ، وهو كتاب يجمع بين « الكلام » و «الفلسفة» ولم يسبق أن تنبه إليه أحد ، رغم ماله من أهمية ، وهذا الكتاب هو :

« لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » لأبى الحجاج يوسف بن محمد ابن المعز المكلاتى [ت ٦٢٧هـ / ١٢٣٨م]

وما أن تسلمت المخطوط ، وأجريت عليه نظرة فاحصة ، حتى تبين لى على الفور ، صحة رأى السيد العابد الفاسى رحمه الله ، فهو وثيقة فريدة تكشف عن

حال علمي : « الكلام » و« الفلسفة » في عصر مؤلفه . كما تبين مدى أصالة المفكر المغربي في مجال أرقى العلوم الإسلامية مرتبة وهو : « علم الأصول » ، ومقدرته على مواجهة خصوم الدين بالحجة والبرهان المناسبين لطرق تفكيرهم .

فاهتممت بالكتاب وشرعت في تحقيقه والتعليق عليه والتعريف بمؤلفه .

وإني لأتوجه بالشكر الجزيل إلى السيد الوزير المكلف بالشئون الثقافية على تفضله بمنحي إذن التصوير للشروع في هذا العمل العلمي .

كما أتوجه بالشكر والإمتنان إلى السيد الأستاذ الأديب محمد الصباغ الملحق بديوان وزير الدولة المكلف بالشئون الثقافية ورئيس مصلحة الانتاج بالوزارة على تفضله بمتابعة التنفيذ حتى حصلت على المخطوط مصوراً بين يدي .

كما أشكر السيد الأستاذ عبد الوهاب التازي ، عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد بن عبد الله بفاس ، الذي كان له الفضل الأول في معاونتي على المضي في هذا العمل العلمي الذي اعتبره مساهمة من قبل الكلية في التعريف بتراث المغرب العزيز .

ولما كان لكثير من الزملاء بكلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس إهتمام بالتراث الاسلامي وما يتعلق به ، خاصة التراث المغربي . فقد كان لكثير منهم الفضل في توضيح بعض النقاط حول تاريخ المغرب الحضاري : إما شفاهة أو عن طريق الاطلاع على كتاباتهم . في مختلف الموضوعات .

ولذلك أتوجه بالشكر إلى الأستاذ محمد التازي أستاذ التاريخ بالكلية والأستاذ عبد القادر زمامة ، أستاذ الأدب المغربي بها ، والأستاذ إغزادي أستاذ التاريخ بالكلية والأستاذ عبد السلام هراس أستاذ اللغة العربية بالكلية والأستاذ عبد اللطيف السعدني أستاذ اللغة والأدب الفارسي بالكلية .

وإنه ليسعدني أن أذكر بالإمتنان والتقدير الاستاذ عبد الرحمن الفاسي محافظ

الخزانة الملكية بالرباط ، والسيد الاستاذ محمد المنونى استاذ الشريعة والعلامة فى التراث الدينى المغربى .

كما أتوجه بالشكر إلى الاستاذ محمد القباج محافظ الخزانة العامة بالرباط والاستاذ محمد ابراهيم الكتانى رئيس مصلحة الوثائق بها : الذى تفضل مشكوراً بتوضيح بعض ما يمكن أن يغمض على الباحث ، ، فيما يتعلق بمذهبية المغرب العربى .

كما أشكر السادة الاساتذة الافاضل العاملين بخزانة « القرويين » وعلى رأسهم الاستاذ محمد بن شريفة المحافظ الحالى للخزانة وأستاذ الادب العربى بكلية الآداب بالرباط ، على ما تكبدوه من مشقة أثناء قيامى بالتصوير . ثم بتتبع النص لتحقيقه .

ولا يفوتنى قبل أن أختم كلمتى هذه أن أتوجه بالشكر إلى جميع أعضاء هيئة الطبع على ما قاموا به من مجهود لإخراج هذا الكتاب . رغم الظروف الصعبة التى تم فيها انجاز الطبع .

والله المعين والموفق للصواب ؟

فاس فى { رجب ١٣٩٦ هـ
يونيو ١٩٧٦ م } فوقية حسين محمود

مقدمة

سيرة المكلاتي :

اسمه : يوسف بن محمد بن المعز[1].

يكنى : أبو الحجاج[2].

ونسبته إلى « مكلاته » فيقال له : المكلاتي ، وهي نسبته المشهور بها ، كما ورد أنه « فاسي » إذ قيل :

« هو يوسف بن محمد بن المعز المكلاتي ، فاسي أبو الحجاج »[3].

---

(١) انظر كتاب « الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة » تأليف القاضي أبي عبد الله محمد بن الفقيه المغربي الأنصاري الأوسي المراكشي ، في جزئه الذي مازال مخطوطا ، وهو الجزء السادس ، وتوجد نسخته بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم $\frac{3784}{٧}$ اللوحات : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ . وقد تحدث مصنفه عن « الغرباء . ومما يؤسف له أن الأركان العليا للوحات ، قد تعرضت إلى التلف ، فالكلام فيها مطموس تماما، مما يجعل بعض التفاصيل تفلت من التسجيل . ولما كانت هذه الترجمة هي الوحيدة ، فيما نعلم ، عن المكلاتي ، فقد اجتهدنا في استكمال الكلام الناقص مستعينين بترجمات المعاصرين له ، الأمر الذي أدى إلى أن حالة التلف هذه لاتؤثر كثيراً على قيمة هذا المصدر عن سيرة المكلاتي .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر السابق .

فإذا وقفنا عند النسبة الأولى نقول :

إن « مكلاتة » وان كانت اسم لموضع ، إلا أنها أصلا اسم لقبيلة من قبائل البربر[1].

ولعله يصح أن نشير منذ البداية ، إلى أن من سموا بقبائل البربر» هم من أصل عربي ، وهو ماسنرجع إلى تفصيل القول فيه بعد ، عند الكلام عن «أصله» .

وتقع مكلاتة « الموضع »[2] فى الطريق بين « فاس » و« سجلماسة »[3] على بعد مرحلتين[4] ، جنوب مدينة «صفرو»[5] قرب مدينة « فضالة »[6].

---

(١) انظر كتاب «قبائل المغرب» وهو الكتاب القيم الذى وضعه السيد الاستاذ عبد الوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية . فى تاريخ القبائل ، والذى نال جائزة المغرب سنة ١٩٦٨ المطبعة الملكية بالرباط صفحة ٣٠٧ من حـ١

(٢) يتردد حاليا بين أهل ضواحى « صفرو» اسم « تمكلا » . ويقاله إنه هو « مكلاتة » منطوقا على أسلوب اللغة البربرية حيث تكون تاء التأنيث فى البداية ويوجد هناك سوق هو سوق « تمكلا » .

(٣) وهما من مدن بلاد المغرب ، بل فاس من أشهر وأقدم مدنها على نحو ما سنبين بعد .

(٤) « المرحلة » وهى الموضع الذى تنزل به ، من حيث ترتحل، فكل موضع نزلت فيه ثم إرتحلت عنه ، فهو : « مرحلة » والجمع : « مراحل » [انظر كتاب جمهرة اللغة لابن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ/٩٣٢م بغداد حـ٢ ص١٤٢] .

(٥) من مدن بلاد المغرب القريبة من «فاس» بناحيتها جمهور من « المغيلة » وآخر من « زواغة » وهما من بنى ضريس بن زحيك ابن مادغيس الأبتر [انظر صفحات : ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢ من كتاب « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوهاب ابن منصور حـ١ [والأبتر هو الذى يتفرع منه قوم « مكلاتة » على نحو ماسنبين بعد.

(٦) ورد عن « فضالة » ما يلى : — أن من أعمال السلطان محمدبن عبد الله ==

أما « مكلاتة » القبيلة(١) . فهي بطن من بطون « نفزاوة »(٢) من « بني يطوفت ابن نفزوا من لوا الأكبر » ، على نحو ما سنفصل القول فيه بعد ، كما أشرنا .

ونرجح أن تكون نسبته إلى «مكلاتة القبيلة أكثر منها إلى «مكلاتة» الموضع ، ولا يستبعد أن يكون قد ولد بـ « مكلاتة » الموضع أو عاش بها ، رغم أننا نرجح أن تكون ولادته بـ « فاس » على نحو ما سنبينه بعد .

وعلى العموم فإنه تنسب لـ « مكلاتة » شخصيات عدة ، وقد قال الأستاذ عبد الوهاب بن منصور « إنه تنسب لها أسر نبيهة »(٣) .

= المتوفى سنة ١١٠٤ هـ/١٧٠١ م] العظيمة بناء الصويرة »و « أنفا (الدار البيضاء و « فضالة » (المحمدية) [انظر صفحة ١٣٩ من كتاب « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوهاب بن منصور جـ١] .

(١) انظر كتاب « قبائل المغرب» للأستاذ عبد الوهاب بن منصور . صفحات ٢٧٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ — انظر أيضا كتاب : « تاريخ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر » لابن خلدون — القسم الأول — المجلد السادس ص ٢٣١ ، نشرة دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٥٦ م .

(٢) جاء في كتاب «معجم البلدان» لياقوت أن هناك مدينة تحمل اسم «نفزاوة» بالكسر ثم السكون وزاي وبعد الألف واو مفتوحة وهذا التشكيل يخالف تشكيل «القبيلة» التي وردت أحرف اسمها كلها بالفتح : «نفزاوه» وجاء أن هذه المدينة بالمغرب وأنها على بعد ستة أيام من القيروان . كما جاء أن بها عين تسمى بالبربرية : «تاورغى» وإزاء هذا يمكننا أن نقول إنها كانت محل سكنى بني نفزاوه [انظر صفحة ٢٩٦ من هذا المصدر — طبعة بيروت ١٣٧٦هـ/١٩٥٧] .

(٣) انظر صفحة ٣٠٧ من كتاب « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوهاب ابن منصور .

ومن هذه الشخصيات :

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد المكلاتى[1] الأكبر أبو عبد الله المتوفى سنة ١٠٤١هـ/١٦٣١م وهو فقيه ، أديب ، ناظم ، ناثر ، من آثاره : « تذييل نظم الوفيات » لمحمد القشتالى » .

ومحمد المكلاتى الأصغر[2] المتوفى سنة ١٠٥٦هـ/١٦٤٦م وله تذييل ثان على نفس الكتاب السابق .

كما أن هناك يعقوب بن سعيد بن يعقوب المكلاتى، الذى تعرفنا عليه عند عثورنا على مصنف له هو : شرح لامية الأفعال »[3] بخزانة القرويين .

وأيضا نجد محمد أبو عبد الله بن سعيد بن محمد المكلاتى[4] المكناسى : وهو علامة جليل ، ولى قضاء مكناسة الزيتون .

(١) انظر كتاب « سلوة الانفاس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس » حـ٣ صفحة ٣٥١ — انظر أيضا « معجم المؤلفين » لكحالة حـ٨ ص٣١٨ .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) هذا الكتاب مازال مخطوطا ويوجد بخزانة قرويين تحت رقم ٤٢٩١ به ٨٦ صفحة تأكلت أطرافها ، ومسطرته ١٦ × ٢٥ ، وقد كتب بخط واضح وبه عناوين بالحبر الأحمر [انظر لمعرفة ترجمة المؤلف « درة الحجال فى غرة أسماء الرجال » للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد المعروف « بابن القاضى . نشرة غلوش برباط الفتح (جزآن) حـ٢ ترجمة رقم ١٤٨٦] .

(٤) انظر كتاب : « اتحاف أعلام الناس ، بجمال أخبار حاضرة مكناس » أو « عبير الآس من روض تاريخ مكناس » أو « حسن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية وتاريخ مكناس » (خمسة أجزاء) بالمطبعة الوطنية لصاحبها عباس البنانى بدرب الفاسى ، عدد ٣ بالرباط ١٩٢٩ — ١٩٣٣ ، للمؤرخ الشريف مولاى عبد الرحمن بن زيدان : حـ٣ ص٥٨٧] .

أما نسبته الثانية وهى أنه « فاسى »

فهى ترجع إلى مدينة « فاس »[1] التى، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، لاتبعد كثيراً عن « مكلاته » .

وأغلب الظن أنه ولد بهذه المدينة ، وأقام بها فترة يحصل العلم ويعمل به حتى حان وقت سفره إلى الاندلس سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨م بصحبة المنصور كما سيرد بعد . وفاس مدينة عريقة فى العلم، يقول عنها ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٢٩م إنها « مدينة مشهورة من مدن المغرب الكبار، فى أقاصى المغرب بالقرب من سبته[2]. ينسب إليها خلق كثير من العلماء »[3].

ويصفها ياقوت الحموى فيقول :

«إنها مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب..وهى حاضرة البحر وأجل مدنه[4]

---

(١) انظر « اللباب فى تهذيب الأنساب » لابن الأثير القاهرة ١٣٥٦ هـ ج٢ صفحة ١٩٢ — وأيضا معجم البلدان لياقوت — بيروت ١٣٧٦ هـ المجلد الرابع ص ٢٣٠ .

(٢) مدينة تقع فى أرض المغرب وتطل على مياة المحيط . وكانت دائما محل هجوم من قبل الغزاة من البرتغاليين والإسبان والانجليز . (انظر كتاب « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوهاب بن منصور صفحة ١٤١ ، ٢٢٣، وغيرهما (يمكن الاستعانة بفهرس الأماكن ص٤٨٣) .

(٣) « اللباب فى تهذيب الأنسان » لابن الأثير ج٢ ص١٩٢ .

(٤) يقول عنها ياقوت الحموى أيضا :

« وهى مختطة بين ثنيتين عظيمتين ، وليس بالمغرب مدينة يتخللها الماء غيرها إلا غرناطة بالأندلس» ثم يقول . .«. . . .مدينة فاس مدينتان مفترقتان مسورتان وهما « عدوة القرويين »و« عدوة الأندلسيين » أسست الثانية ١٩٢هـ / ٧٩٩م=

فلا غرابة إذاً أن يبقى المكلاتى أبو الحجاج بفاس وهو من طلبة العلم الشغوفين بتحصيلة ،الحريصين على العمل به وهى التى كانت تعج أيام الموحدين بالعلماء[١]

وتكون نسبته إليها لولادته بها ، كما رجحنا، ثم لاقامته بها يعمل بالعلم حتى سفره الى الأندلس .

أما لقبه :

فقد كان يقال له « الأحدب »[٢]

وأضاف صاحب كتاب « الذيل والتكملة » فقال : « ولم يكن أجدبا »[٣] .

ولما كانت الألقاب تطلق عادة : إما لصفة جسمانية ظاهرة فى الفرد أو لصفة معنوية غالبة عليه .

وكان لفظ « الأحدب » له من المدلولات ما يتعلق بالصفات الخلقية والخلقية معاً .

فمعنى هذا أن صاحب « الذيل والتكملة » بتصريحه السابق قد أراد إثبات نوع من الصفات ونفى الآخر .

ونرى أن ما يثبته هو ما يمكن أن نقيم عليه الدليل من واقع سيرته وماينفيه هو ما لم يرد عنه ذكر فى هذه السيرة .

= وأسست الأولى سنة ١٩٣هـ/٧٠٥م) فى ولاية إدريس بن ادريس » [انظر صفحة ٢٣٠ من مجلد ٤ من هذا المرجع »]

(١) انظر عصره فى ناحيته الثقافية دراسة واردة فى هذا التقديم .

(٢) انظر ل٢٠٨ من «الذيل والتكملة» مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم D 37 — 84 / ٧

(٣) نفس المرجع السابق .

وأما مدلولات اللفظ التي يمكن أن يقع عليها الإثبات أو النفي الذي أراده صاحب كتاب « الذيل والتكملة » فهي :

إما الأحدب الذي هو « من خرج ظهره ودخل صدره وبطنه » .

أو الأحدب الذي هو : كالوالد الحنون . وأحدبهم على المسلمين أعطفهم عليهم(١)

أما المدلول الأول : وهو ما يتعلق بصفة خلقية فلم يرد عنه ذكر في سيرة المكلاتي وبالتالي يكون هذا ما أراد أن ينفية صاحب « الذيل والتكملة » عندما قال : « ولم يكن أحدبا » أي أنه عنى أن المكلاتي لم يكن ممن يخرج ظهره ويدخل صدره وبطنه .

وأما المدلول الثاني : وهو الدال على العطف والحنان ؛ فهذا ما أراد أن يثبته للمكلاتي لأنه أورد في سيرته واقعة اشتهر بها المكلاتي ولها من الدلالة ما يؤكد كونه أحدبا بمعنى أنه كان عطوفا على المسلمين حريصا عليهم .

---

(١) للفظ مدلولات أخرى هي :

الشدة وحدب الشتاء : شدة البرد — وسيف أحدب سريع ، والأحدب عرق في الذراع . . الخ [انظر في هذا « لسان العرب » لابن منظور بيروت سنة ١٩٥٥ مجلد ١ صفحتي ٣٠١ ، ٣٠٢ — انظر ايضا « المعجم الوسيط » — مجمع اللغة العربية بمصر سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠ م جـ١ عامود ٣ من صفحة ١٥٩ — وكذلك « معجم متن اللغة » — موسوعة لغوية حديثة للشيخ أحمد رضا بيروت ١٩٥٨ مجلد ٢ صفحة ٣٩ — وأيضاً . « الرائد» معجم عصري لغوي لجبران سعد صفحة ٤٧] .

وقد أورد ابن منظور حديثا لعلي يصف أبا بكر رضي الله عنهما قال: وأحدبهم على المسلمين أي أعطفهم أو أشفقهم . وهو كالوالد الحدب » (لسان العرب مجلد ١ صفحة ٣٠ .

أما هذه الواقعة(١) فهى :

أنه كانت بينه وبين أبى الحسن بن القطان(٢) ، منافرة شديدة ومقاطعة مشهورة ثم حدث لأبى الحسن القطان أثناء جدله مع بعض من يؤم مجلسه أن نطق بـكلام فى مسألة النبوة أخذ على أنه يعنى القول باكتساب النبوات . وهاجمته طائفة من ثالبيه والطاعنين عليه كما يقول صاحب « الذيل والتكملة » : — وتألبوا عليه .

وكتبوا فيه رسمين: استدعوا فى أحدهما شهادة شهود بمقالته تلك ، واستدعوا فى الآخر فتاوى أهل العلم فى قائل هذه المقالة . . » ونسبه البعض إلى البدعة ، وكفره آخرون . . وأجمعوا ، أى المتألبون عليه ؛ « على أنه لا يتم لهم الغرض من هذا العمل إلا بفتيا أبى الحجاج المكلاتى هذا » ظانين أنه لخصومته معه سيجدها فرصة للنيل منه ؛ فيوجب قتله أو معاقبته معاقبة شديدة .

---

(١) انظر « الذيل والتكملة » من س ١٤ ل ٢٠٩ إلى س ١٣ من ل ١٢٠ من المخطوط رقم $\frac{3784}{٧}$ بالخزانه العامة بالرباط .

(٢) هو على بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن محمد بن يحيى بن إبراهيم ابن خلصة بن سماحة ، الحميرى الكتامى ، فاسى سكن مراكش ، ابو الحسن بن القطان ولد بفاس سنة ٥٦٢ هـ/ ١١٧٣م وتوفى سنة ٦٢٨هـ/١٢٣٩ م وكان من كبار العلماء فى الحديث والفقه والتفسير وأصول الفقه والكلام والآداب والتواريخ والاخبار . وكان معظما عند أبناء عبد المؤمن خاصة : « المنصور » « والناصر » و « المستنصر » وغيرهم ، وإن كانت قد وقعت له واقعة مع العادل منعه إثرها من دخول القصر وكان يشترك فى جلسة « الأمر والحل » [انظر لمزيد من التفاصيل « الذيل والتكملة من ل ١٠ إلى ل ٣٦ من المرجع السابق] .

ولكن الذى حدث ، وهو ما يعترف به للمكلاتى على أنه فعل خير : مصدره علو الخلق ، وحب الاسلام والعطف على المسلمين — أنه بادر بتمزيق الوثيقة المقدمة إليه ، ونهر الساعين إليه بها ، ووبخهم بقوة . وهذا بعض ما واجههم به من التقريع :

« يا سيىء النظر إلى إجل شيوخكم ، وأشهر علمائكم ، وقد علمتم صيته فى الآفاق فإنه رجل إستنفد طول عمره فى خدمة السنة وعلوم الشريعة حتى صار من من أئمتها فى ميدان المعرفة ... الخ .

« فما الذى تفعلون غدا أو بعد غد معى أو مع أمثالى ممن لا يعمر مجالسه أبداً إلا بالنظر مع القدرية والخوارج والشيعة والرافضة والمعتزلة ، والكرامية والإباضية والإمامية والإبراهيمية وغيرهم من الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع الحائدين عن مذاهب أهل السنة » .

ثم قال :

« إذهبوا خيب الله سعيكم وأراح الاسلام والمسلمين منكم . »

ثم يبين صاحب « الذيل والتكملة » أثر هــذا الموقف فى نفوس معاصرى المكلاتى وكيف أنهم اعترفوا بالفضل وعلو الخلق والاتصاف بالشفقة والتراحم فى معاملته للمسلمين يقول :

« فانقلبوا خائبين ، واكبدوا ذلك من فعله ، وعظم تعجبهم منه ، وعمر الناس بهذه الأحدوثة الحسنة مدة طويلة ، وسكن قلق إبن الحسن ودفع الله بفعل هذا الشيخ ما كان يتوقعه من سوء مغبة ذلك التشنيع الردىء ، وحفظت هذه الفعلة

مأثرة كبيرة من أبي الحجاج هـذا وكثر تناقل الناس إياها ، وشكر أهـل النقل والفضل إياه عليها . »

يتبين لنا من ذلك أن المكلاتى أبا الحجاج كان يصدر فى أفعاله ومعاملاته عن صقل خلق اسلامى صائب وأنه كان يرى فى الشفقة والتراحم خـيراً ؛ خاصة وأن هذا حدث لابن القطان فى زمن العادل (١) الذى كان ناقما عليه لما انشد من شعر نال فيه من العادل وقت انـعقاد « مجلس الأمر والحـل » لاختيار من يعقب المستنصر » فهو بهذا كان جديرا بلقب « الأحدب » « ولم يكن أحدبا » ،

---

(١) هو عبد الله العادل ثامن أمراء الدولة الموحدية حكم فيها بين عامى ٦٢١هـ/١٢٣٢/٦٣٤هـ م، ١٢٣٥ م وكان قبل توليه الحـكم بمرسيه بالأندلس ، ولما وصل إلى مراكش عرف ما صدر عن أبى الحسن بن القطان فى حقه فاغتاظ منه وكاد يؤذيه ولـكنه تذكر خدماته لأبيه وأخيه وهما من أهله فاكتفى بمنعه من دخـول القصر ووجهه إلى محاضرة الطلبة . يقول فى ذلك صاحب الذيل والتـكملة . » :

« حدثنى ابنه أبو محمد وغير واحد من شيوخه قال : — لما توفى المستنصر .. تشاور أهل الحل والعقد بمراكش فى تعيين من يقلد الأمور .. فاشار البعض بتقديم أبى محمد عبد الواحد أخى المنصور وكان مشهورا بتقواه وصـلاحه وأشار بعضهم بتقديم محمد بن عبد الله العادل ابن المنصور .. وكان يرمى بالميـل إلى البطولة وإيثار الشهوات والإخـلاد إلى الراحة .. وكان بن القطـان حاضرا لتلك الشورى . فانشد متمثلا .. التفرقة بينهما :

« إذا رتل القرآن فى جنح أبى بن كعب لم يعن محارق ».

=

أما أصله:

فمن أهم ما وقعنا عليه أثناء بحثنا فى أصل المكلانى وثيقة تشهد بأن معشر « زناته »(١) وهى من أهم قبائل المغرب ، من ولد بر بن قيس عيلان من مضر بن نزار من معد بن عدنان .

وهذه الشهادة لها أهمية كبرى من حيث أنها ، وإن كانت تبدو وكأنها تخص أهل زناته ، إلا أنها فى الحقيقة يمكن أن تجب الكثير من قبائل المغرب ، خاصة تلك التى ظهر حولها أو حول جذوعها خلاف . و « مكلاته » القبيلة من هذا النوع .

= ولما قدم العادل من مرسيه إلى مراكش كما تقدمهم بالقبض على أبى الحسن والايقاع له ، ثم وعى له قدم انقطاعه إلى ابيه وخدمته اباه وأخاة الناصر وابن أخيه المستنصر وعمه بعدهم ، يقصد عبد الواحد الذى ولى الحكم سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٨ م وخلع سنة ٦٢١ هـ سنة ١٢٢٨ م وقتل ، فكف عنه وصرفه عن التعرض إلى القصر والدخول فيه ، إلى محاضر خواص الطلبة » ثم يضيف » وكان يكنى عنه متى جرى ذكره « المحارق » إشارة إلى البيت الذى أنشده أبو الحسن » .

[أنظر ل ١٦ من الجزء السادس من الذيل والتكملة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٣٧/٠٤ .

(١) أنظر: — الوثائق » وهى مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية ، المجموعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م المطبعة الملكية بالرباط ، صفحة ٢٥ .

أنظر أيضا التقديم الذى كتبه مؤرخ المملكة المغربية ومدير الوثائق الملكية : الأستاذ عبد الوهاب بن منصور لهذه الوثيقة الأولى من المجموعة من صفحة ١٧ إلى ٢٤ من نفس المرجع السابق — [المرجع — كتاب الذخيرة السنية ، فى تاريخ الدولة المرينية ص ١٧ طبع الرباط ١٩٧٢ م]

أما نص الوثيقة فهو :

بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما شهد به انجاد قيس عيلان لاخوانهم زناته بنى بر بن قيس عيلان ، أنا أقررنا وشهدنا على أنفسنا وعلى آبائنا وأجدادنا أنكم معشر زناته من ولد بر بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فأنتم والحمدلله اخواننا ، نسباً وأصلا ، ترثوننا ونرثكم ، نجتمع فى جد واحد ، وهو قيس عيلان ، فلكم مالنا ، وعليكم ما علينا ، لم نزل نعرف ذلك ، ونتوارث علمه ، وصحته عن آبائنا ، ومشايخنا ، وأهل العلم بالتاريخ والمعرفة بالأنساب منا ، يأخذه كابر عن كابر ، وعادل عن عادل ، فليعرفوا ذلك ويلزموا أنفسهم ومواليهم معرفته امتثالا لقوله تعالى ، « واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام » ، وقد قال صلى الله عليه وسلم ، حين خطب فى حجة الوداع : « أيها الناس اتقوا الله وصلوا أرحامكم وأحفظوا انسابكم ، والله على ما نقول وكيل . »

وأما الخلاف حول مكلاتة فإنه يظهر فى موضعين :

(ا) حول أبى القبيلة : « مكلاتة » .

(ب) حول الأمم الأولى التى تنتمى إليها شعوب البربر ، إلى من ترجع ؟

أما الخلاف حول « أبى القبيلة » « مكلاتة » أو « مكلات » فهو بين نسابة العرب ، ونسابة البربر .

فبينما يثبت نسابة البربر : « أن مكلاتة من عرب اليمن ، وقع إلى يطوفت صغيرا فتبناه ، وهى مكلات بن ريمان ابن كلاع حاتم بن سعد بن حمير [١] .

---

(١) انظر تاريخ ابن خلدون « العبر وديوان المبتدأ والخبر — القسم الأول مجلد ٦ صفحة ٢٠٨ ، وكذلك كتاب : « قبائل المغرب » للمؤرخ الكبير عبدالوهاب ابن منصور صفحتى ٢٧٠ ، ٢٠٦ .

هذا ما ذكره خاصة سابق المطماطى [1].

نجد نسابة العرب ، وخاصة ابن حزم الأندلسى، ويسايره فى الرأى ابن خلدون ، ينمون ذلك [2] ،ولا يعترفون بصحة النسبة إلا لقبيلتين : صنهاجة ، «وكتامة»[3].

---

(١) من نسابة البربر أيضا : هانىء بن مسرور ، والكومى ، كهلان ابن أبى لوا [العبر : لابن خلدون صفحة ١٧٧ من المجلد السادس .]

٢ ، ٣ — يقول ابن خلدون فى ذلك :

« .. ومثل غمارة أيضا ، وزواوة مكلاتة ، يزعم فى هؤلاء كلهم نسابتهم أنهم من حمير ، حسبما نذكره عند تفصيل شعوبهم فى كل فرقة منهم ..وهذه كلها مزاعم» [أنظر العبر — المجلد السادس صفحات : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٢]

كما يقول : « والحق الذى شهد به المواطن والعجمة أنهم بمعزل عن العرب إلا ما تزعمه نسابة العرب فى « صنهاجة » و « كتامة » فإذا كان الأمر كذلك فابن خلدون يرى أن « مكلاتة » قبيلة بربرية ويثبت أنها من بنى يطوفت بن نفزاو ابن لو الأكبر من سلالة شعوب « البتر » نسبة إلى « الأبتر » وهو لقب «لما دغيس» أبى أحد قسمى البربر ، والقسم الآخر ينسب لـ « برنس » . وشعوبه هى شعوب « البرانس » » .

يقول ابن خلدون فى ذلك : « وأما شعوب هذا الجيل وبطونهم ، فإن علماء النسب منفقون على أنهم يجمعهم جذمان عظيمان وهما : « برنس » و « ماذغيس » ويلقب ماذغيس بالأبتر، فلذلك يقال لشعوبه: «البتر» ويقال لشعوب « برنس » : « البرانس » [نفس المرجع السابق : صفحة : ١٧٦ .

=

أما الخلاف حول الأمم الأولى إلى من ترجع ؟

فيثبت ابن خلدون آراء النسابة ، وهى بين أن تردها إلى اليمنيين ، أو أهل فلسطين ، أو أهل الشام (١) .

= ثم يقول : وأما شعوب « البتر » وهم بنو ماذغيس الأبتر ، فيجمعهم أربعة أجذام : أداسة ، ونفوسة ، وضرية ، وبنو لوا الاكبر . » [نفس المرجع السابق ص ١٧٨ — أنظر أيضا : « قبائل المغرب » الاستاذ عبد الوهاب بن منصور صفحتى ٢٩٨ ، ٢٩٩ حيث عرف بكل جزم من الاجزام الاربعة ، وقد نبه سيادته إلى أن اسم الجزم « ضرية » قد كتب فى مواضع أخرى من تاريخ ابن خلدون « ضريس » و « ضريسة » ومن الملاحظ أن سيادته قد سجل فى عرضه اسم « ضريسة » بدلا من « ضرية » أنظر هامش ٨ من ص ٢٩٩] ويواصل ابن خلدون فيقول : « وأما لوا الاكبر فمنه بطنان عظيمان وهما : نفزاوة ، بنو نفزاو بن لوا الاكبر ، ولواته بنو لوا الاصغر ابن لوا الاكبر » ثم يذكر ما يتفرع عن لواته .. الخ (نفس المرجع السابق ص ١٧٩ ، ١٨٠) .

(١) العبر : لابن خلدون ص : ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ . أنظر أيضا « دائرة المعارف الاسلامية مادة « بربر » من صفحة ٥٠١ إلى ٥٢٢ من ج ٣ من طبعة طهران ٢٢ .

ويلاحظ أن مما يحرص ابن خلدون على إثباته ، ما قيل فى أصل تسمية هؤلاء القوم بـ « البربر » إمعانا فى بيان إختلاف أصلهم عن العرب فيذكر : « أن إفريقس ابن قيس بن ملوك التبابعة « لما غزا المغرب ، وإفريقية وقتل الملك جرجيس ، وبنى المدن والأمصار .. باسمه ، سميت أفريقية .. فلما رأى هذا الجيل من أعاجم ، =

ويلاحظ أن إثارة هذا الخلاف ، وإثباته على هذا النحو من قبل ابن خلدون ، أمر له أهميته ، إذ أنه :

(أ) يوجه النظر إلى ترجيح صحة النسبة إلى العرب ، ويسقط كل قيمة عن الرأى القائل بنفى صحة نسبة شعوب البربر ؛ فيما عدا « صنهاجة » و « كتامة » إلى العرب .

(ب) يعطى إمكانية خلفية تاريخية لكل سند يظهر فيما بعد مثل :

وثيقة « زناته » مثلا ؛ إذ أن ما ورد فى هذه الوثيقة من تفاصيل يتفق وهذا الفرض الذى يرجع الامم الاولى لشعوب البربر إلى العرب .

= وسمع رطانتهم ووعى إختلافها ، وتنوعها ، فعجب من ذلك وقال : « ما أكثر بربرتكم » فسموا بـ « البربر » و « البربرة » بلسان العرب هى اختلاط الاصوات غير المفهومة . « العبر : ١٧٦ — أنظر أيضا .

« فتوح البلدان » للإمام أبى العباس أحمد بن يحي بن جابر البلاذرى تحقيق عبد الله أنيس الطباخ وعمر أنيس الطباخ — النشر للملايين ١٣٧٧ ﻫ / ١٩٣٧ م صفحتى ١٢١ ، ١٢١) فكان ابن خلدون يود أن يقدم دليلا آخر على أن البربر كانوا أعاجم بالنسبة لافريقيس عند ما جاء لغزوهم .

غير أن محاولته هذه لا تنفى ما أثبته قبل ذلك من أن هناك خلاف حول أصل هذه الشعوب .

ويصح أن نضيف أن ابن خلدون قد أنهى قوله فى هذا بأن ذكر أنهم أى البربر عندى إخوان لهم أى للعرب » .

(ج) يساند رأى نسابة البربر ، ويرجح كون مكلاتة من حمير اليمن .

وهذا التقدير لقيمة هذا الخلاف حول أصل الامم الأولى وما يمكن أن يؤدى إليه من ترجيح لكون شعوب البربر من أصل عربى ويؤكده حال هذه الشعوب بصفة عامة ، منذ الفتح الاسلامى.

فمكلاتة وغيرها من القبائل الاخرى بأرض المغرب قد أثبتت خلال تاريخها الطويل أنها عربية بروحها ، عربية بأهدافها ، وتآخيها الصادق مع الوافدين من اليمن والشام والحجاز ، عربية بصدق اعتقادها فى الدين الحنيف، أسوة بالوافدين عليها من الفاتحين لنشر الاسلام ، عربية بوقفة رجالها القوية جنباً إلى جنب مع العرب فى الاندلس لمحاربة أعداء الدين ، عربية فى الحرص على تقصى أصول الحضارة الجديدة باتقان اللغة العربية(١) وأصول الفقه وأصول الدين ، ليكون رجالها على دراية بأمور الشرع المنزل ومقتضياته .ويقال إنه قد بلغ بهم الحماس إلى درجة أن كثيرا منهم اتخذوا فور قدوم الفاتحين أسماء عربية ليكونوا من أولئك الذين جاءوا إليهم بكلام الله ، غازين ومبشرين . بدين الله الحنيف .

ويحق لنا أن نثبت هنا رأى المؤرخ الكبير الاستاذ عبد الوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية ، فى أصل البربر يقول:

---

(١) يذكر دكتور عباس الجرارى فى بحث له عن «أبو الربيع سليمان الموحدى» الامير الشاعر ، أن الازدواج اللغوى الذى ظهر فى عهد الموحدين لم يؤثر على الاقبال على تعلم اللغة العربية وتقدم علومها [انظر الفصل الثانى نهضة فكرية وأدبية من صفحة ٥١ إلى ١٢٠ الدار البيضاء — المغرب ١٣٩٤ م / ١٩٧٤ .

(٢) يرى الاستاذ الدكتور حسين مؤنس أن شعوب البربر ، منذ الفتح الاسلامى كانوا عربا بالاحساس والاتجاه واللغة [أنظر كتابه « فجر الاندلس صفحة ٤ ، ٥ ، ٦) .

والذى نراه نحن فى موضع أصول البربر وأنسابهم هو مايراه العلماء المعاصرون المجردون عن كل هوى استعمارى وتعصب سلالى من أنهم شعب متميز بلغة وأخلاق ومزاج داخل المجموعة القوقازية ، له من الخصائص السلالية ما للشعوب البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا ، وقرابة غير وشيجة مع سودان أفريقيا بحكم الجوار وذلك يدل على شدة تفاعله مع الشعوب المحيطة به خلال تاريخه الطويل ، كما يصدق دعوى طائفة من المؤرخين فى نسبة بعض القبائل البربرية إلى أصول عربية تلك الدعوى التى لا يمكن أن تكون صادرة فقط عن الشعور بذل الغلبة والرغبة فى عدم أداء الضرائب . كما ذكر ابن خلدون ، لأن البربر لهم من عزة النفس والافتخار بالنسب كالعرب مايدفعهم إلى محو المذلة وغسل العار بحد السيف لا بالتنكر للقومية وانتحال الأنساب الأجنبية »[1] ،

وهذا رأى يؤكد عزة البربر وعزة العرب . ويجعل من الكل شعباً واحداً يدافع عن الاسلام ويثبت أصوله على نحو ما بينا .

وبناء على ماتقدم يصح أن نقول إن المكلاتى من قبيلة من أصل عربى

مولده :

ليس لدينا مايسمح بالتعرف على وجه التحديد . على مكان وتاريخ مولده وإن كنا قد رجحنا بالنسبة لمكان مولده ، أن يكون « فاس » مع إمكان أن يكون « مكلاته » .

وسبب ترجيحنا « فاس » على « مكلاته » بالنسبة لمكان مولده[2] رغم التساوى فى نسبته إليهما موقف صاحب « الذيل والتكملة » الذى لا يأخذ فى

---

(١) أنظر كتاب « قبائل المغرب » صفحة ٢٧٩

(٢) أنظر « الذيل التكملة » ل ٢٠٩ مخطوط بالخزانة العام بالرباط ورقمه $\frac{3784}{٧}$

حسبانه عنصر طول الاقامة ، لاطلاق النسبة . فقد أقام المكلاتى مثلا بمراكش قرابة ربع قرن ومع كل عدة من الغرباء »[١] ولم يقل عنه إنه مراكشى .

فإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى تبريراً لاثبات نسبته إلى « فاس » سوى أن يكون قد ولد بها خاصة وأنه ليس ممن أقبر بها[٢] .

أما تاريخ مولده :

فإنه يمكننا أن نستعين ببعض تواريخ وأحداث وردت فى سيرته ، مثل دخوله أول مرة إلى الأندلس بصحبة الأمير المنصور بن عبدالمؤمن (المتوفى سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م) وقيامه بالتدريس بتكليف من الأمير الذى نبه عليه وأدناه منه لمقدرته على خوض مساجلات الجدل فى حلقات البحث ، خاصة فى أمور الفلسفة دفاعا عن الدين .

فإذا كان الأمر كذلك فمعنى هذا أن أبا الحجاج كان فى هذه الفترة قد بلغ من النضوج مايجعله قادراً على حمل عبء مهمة الدفاع عن العقائد فى صحبة أمير جاء بلاداً ليحارب أعداء الدين ويدحض أقاويلهم .

الأمر الذى يجعلنا نميل إلى ترجيح منتصف القرن السادس وقتاً لولادته أى أنه لم يذهب فى هذه الحلة إلا وعمره قد ناهز الأربعين مما يجعل سنة ٥٥٠هـ/١١٥٥م تحديداً تقريبياً لتاريخ مولده .

---

(١) إن الجزء الأخير من « الذيل والتكملة » المذكور سابقا هو الجزء الخاص بالغرباء [أنظر بداية الجزء] .

(٢) هذا ماانتهينا إليه بعد تصفح ودراسة كتاب زهرة الآس فيمن أقبر من من الصلحاء بفاس .

بيئة الخاصة :

لم تمدنا المراجع بأية تفاصيل عن بيئته الخاصة . إلا بالنسبة لأساتذته فقد ورد أنه درس على عدد من كبار رجال السنة من فقهاء ومحدثين وأصوليين .

ومن المعروف أن فاس كانت مليئة فى ذلك الوقت بالكتاتيب والأربطة حيث كانت تدرس علوم اللغة والدين . أما عن والده فلم يرد عنه شىء ، وإن كان من الممكن أن نقدر أن هذا الوالد كان من اليقظة والنباهة والحرص على العلم بحيث وجه ولده إلى تحصيله على أيدى أساتذة علماء من كبار مشايخ عصره ، وأرشده منذ البداية إلى إعلاء شأن الدين وإكبار كلمة الحق فى العلم والمعاملة ، بحيث صار هذا الولد من بعده مناراً للتوجيه والبحث وتقرير صحة العقائد .

وقد كان لفطنة أبى الحجاج وذكائه المفرط أثرهما بحيث أقبل على مختلف العلوم خاصة ما كان يتعلق منها بالفقه والعقائد ، وأصولهما فقد ورد أنه كان متقنا للفنين .

وبهذا تكون بيئة المكلاتى الخاصة من العوامل التى هيأته إلى العلو فى علوم الدين فوجهت طاقاته المصقولة إلى مقارعة المناوئين للدين : حجة بحجة .

وصارت هذه البيئة بذلك من الدعائم القوية التى مكنته من مواجهة مختلف الآراء بالدراسة والفحص والتمحيص خاصة وأن بيئته العامة فى ذلك الحين كانت مليئة بالآراء التى لابد لمن يرغب فى مواجهتها أن يكون قد علا قدره فى حسن التحصيل والاستيعاب .

عصره فى نواحيه السياسية والدينية والثقافية :

الناحية السياسية :

عاش المكلاتى فيما بين عامى ٥٥٥٠ ؛ ٦٢٦هـ/١١٥٥م ، ١٣٢١م أى أنه عاصر النصف الثانى من القرن السادس والربع الأول من القرن السابع الهجريين

وإذا صح مارجحناه(١) من أنه ولد سنة ٥٥٠هـ / ١١٥٥م فمعنى هـذا أن مولده كان مع ميلاد دولة الموحدين(٢) أتباع ابن تومرت(٣) المتوفى سنة ٥٢٤هـ / ١١٣٠م ، وأنه عاش أحداث التكوين والبناء لهذه الدولة ، وعاصر ماواجهته من عراقيل ، ثم مابلغته من ازدهار ، وأخيراً ما اعتراها من ضعف وزوال، حيث أن سنة ٦٢٦هـ/١٣٣٥م وهى تاريخ وفاته تقع فى حكم إدريس المأمون الذى ولى الحـــكم فيما بين عامى ٦٢٤هـ ٦٢٩هـ / ١٢٢٨هـ ، ١٢٣٣م وكان قد ورثه

---

(١) أنظر صفحة ١٩ من هذا التقديم .

(٢) هذه هى التسمية التى اختارها مؤسس الدولة الفقيه محمـــد بن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤هـ / ١١٣٠م بعد أن وصف دولة المرابطين التى كانت تحكم البلاد فى ذلك الحين . بالتجسم ، فالتسمية كما تبين ، لهـا رنين دينى عقائدى ، بينما هدفها فى الحقيقة سياسى ، فقد تـكشف لابن تومرت مدى تمسك أهل المغرب بالدين الإسلامى الحنيف فاستغل هذا التمسك ، من أجل الدعوة لتوطيد أركان حكمه ، بل أكثر من ذلك ادعى العصمة وسمى نفسه بمهدى الموحدين أما أن هدفها سياسى فهناك من الحقائق فى هذه الفترة المتقدمة من ظهور الدولة مايؤكد ذلك فالتجاؤه إلى المصا مدة أهل قبيلة « مصمودة » واستفادته من موقفهم من الصنهاجين أهل قبيلة صنهاجة التى منها المرابطون من أجل الاستيلاء على الحكم ، ثم تنظيمه لأتباعه : طبقات وخلايا ، واستعماله للعنف حينا (أيام الميز : حيث كان يأمر بقتل من لايرى فيهم الصلاح لدولته) والشعوذة حيناً آخر مل أجل استجلاب الجماهير إليه كل هذا يوضح حقيقة مايرمى إليه وهو خلق دولة يحكمها أتباعه .

المقتبس ص ٣٢ — ٤٨ والمعجب ص ١٨٨ أعمال الأعلام ص ٢٦٧، ٢٦٩ ، العبر لابن خلدون جـ ٦ ص ٢٧٩ — القرطاس ص ١٢٥ الاستقصاء جـ٢ص٦٨ .

(٣) هو محمد المعروف بالمهدى ابن عبدالله الملقب بتومرت الهرغى نسبة إلى =

مقلقلا ضعيفا عقب يحيى بن الناصر الذى خلع فى نفس العام الذى تولى فيه ، وهو ٦٢٤هـ / ١٢٣٣م وكان الوهن قد بدأ يدب قبل ذلك فى الدولة الموحدية عقب موقعة العقاب حيث انهزم الموحدون أمام النصارى سنة ٦٠٩هـ / ١٢١٦م وهى الموقعة التى قام بها أبوعبدالله الناصر المتوفى سنة ٦١٠هـ / ١٢١٩م ابن أبى يوسف يعقوب المنصور (١) ولم يحالفه الحظ فى قهر النصارى ومات متأثراً بحسرته فما هى الأحداث، التى عاشها المـكلاتى؟ وماهى عراقيل البناء التى عاصرها ؟ ومتى كان الاستقرار ولأى فترة ؟ ثم لماذا دب الوهن وظهر الفناء فى الدولة الموحدية ؟

= هرغة وهى قبيلة كبيرة من المصامدة فى جبل السوس فى أقصى المغرب ـ وقد ادعى النسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم : إذ ورد أن والده، وهو تومرت الهرغى هو ابن عبدالرحمن بن هود ، بن خالد من تمام بن عدنان بن صنوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رياح بن مسار بن العباس بن محمد بن المحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما ». يقول المراكشى فى كتابه « الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام » : « هكذا وجده ابن خلكان بخط أهل الأدب من عصره، وهذا النسب فيه بتر ، كما نبه عليه الشيخ العصار فى نسب المهدى هذا . . » [أنظر صفحة ٣٦٠ من جـ ٢ طبع فاس سنة ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م] وقد اختلفوا فى تاريخ مولده . فمن قائل أنه ولد سنة ٤٨٥هـ / ١٠٩١م إلى آخر يقول سنة ٤٩١هـ/١٠٩٧ إلى ثالث وهو ابن الخطيب ٤٨٦هـ / ١٠٩٢م إلى رابع يؤكد سنة ٤٧١هـ/ ١٠٧٧م .

فالاختلاف فى « ٢٠ عاما » ـ وقال ابن خلكان أن له كتاب « المرشدة فى التوحيد وكتاب « أعز مايطلب [أنظر الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الإعلام جـ ٢ ص ٣١٢ . درس بالأندلس . ثم بالشرق ، ورجع وفى رأسه فكرة إنشاء دولة وقد مر بمصر آتيا من مكة ، وأبحر من مدينة الاسكندرية إلى بلاد المغرب، سنة =

هذه استفسارات ستقودنا الاجابة عنها إلى تبين حقيقة عصره فى ناحيته السياسية وما كان لها من أثر فى توجيه أحداث حياته .

= ١١٥٥هـ / ١٦١٦م [إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٨ — كشف الظنون لحاجى خليفة ١٠٢٨] .

وما أن انتهى إلى المهدية من أرض أفريقية وكان ملكها حينئذ هو : يحيى بن المعز بن باديس الصنهاجى ، حتى أخذ ينهى الناس عن المنكر . وتناقش مع الفقهاء ثم انتقل إلى « بجاية » ومنها إلى « ملاله » ، حيث التقى بعبد المؤمن صديقه وداعيته كما بينا أعلاه ، وقد نشر مذهب الأشعرية . مختلطاً بالقول بعصمة الامام على رأى الشيعة ، وهو المبدأ الذى تخلص منه الموحدون من بعد .

وقد حارب المرابطين واستولى على عاصمتهم « مراكش » ومات سنة ٥٢٤هـ / ١٣٥ام قبل أن تستقر أمور دولته ، ودفن « بتنمل » وهناك ، أسطورة تتردد حول قيام دولته ، قد تكون من وضعه وهى تلك التى تربط اسمه بعلم « الجفر » [أنظر فى سيرته : الادريسى ٦٤ و « الاستقصاء » ج ٢ ص ٧٨ — والمشاهد والقلاع » ص ٣٧ وأطلال « تنمل » صفحة ١٦٢ ، ١٦٣ والاعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ أنظر لمزيد من التفاصيل : أخبار المهدى للبيدق ص ٦٧ المعجب ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ الكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ القرطاس ص ١٢١ ، ١٢٢ ؛ وفيات الأعيان ، لابن خلكان ج ٢ ص ٦٧ : وتاريخ أفريقية الشمالية ص ٩٣ لجيوليان توتليان مراكش ج ١ ص ١٥١ .

(١) جاء من بعده . أبو يعقوب يوسف المستنصر الذى حكم من سنة ٦١٠ الى ٦٢٠هـ / ١٢١٩م ١٢٢٩م ، ثم عبدالواحد الذى خلع فى نفس العام ٦٢٠ هـ / ١٢٢٩م :

ثم عبد الله العادل الذى الذى تولى الحكم فيمابين ٦٢١هـ ، ٦٣٤هـ/١٢٣٠م=

أما أحداث التكوين التى عاشها ، فهى تلك التى تقع فى نهاية عهد عبد المؤمن(١) خلف ابن تومرت فى الحكم ، والذى توفى سنة ٥٥٨هـ/١١٦٣م أى بعد تاريخ مولده الترجيحى بحوالى ثمانى سنوات ، ثم جهود ابنه يوسف المتوفى سنة ٥٨٠هـ /

= ١٢٢٣م ثم يحيى بن الناصر الذى خلع فى نفس السنة ٦٢٤هـ/ ١٢٣٠م ، ثم إدريس المأمون وفى عدة توفى المكلاتى .

- قد انتهت الطولة الموحدية فى عهد أبى دبوس سنة ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م يقول الأستاذ عبدالوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية عن هذه الفترة ، أى بعد وفاة الناصر :

« .. بدأ الضعف يدب إلى الدولة ماقبل السلاطين على ملذتهم وأهملوا النظر فى الأمور ، واشتد التنافس بين الأمراء واستعانوا على بعضهم بقواد الجيش، وولاة الأقاليم . فكثر الثوار واستقل بعض الولاة بولاياتهم وتجوفت قبائل زناته إلى التملك من جديد رغم أن قبيلة كومية التى تنتمى إليها الأسرة الملكية الموحدية واحدة منها ، فكان لها ما أرادت واحتل بنو مرين مراكش سنه ٦٦٨هـ/١٢٧٠م وانقضى أمر الموحدين من المغرب بعدما استمر فيه أكثر من قرن .. » .

[أنظر صفحتى ١٢٧ ، ١٢٨ من كتاب « قبائل المغرب » طبعة الرباط سنة ١٩٦١م] .

(١) هو عبد المؤمن بن على القيس الكومى ، التقى بابن تومرت أثناء عودة هذا الأخير من الشرق ، وكان مع عمه حاجا ، فأعجب به ابن تومرت لعلمه ونجابته وصار عبد المؤمن تلميذاً لابن تومرت الذى كان يثق فيه ثقة كبيرة حتى أنه قال عندما هزمه المرابطون ، وقتلوا كثيراً من رجاله عند محاولته الاستيلاء على مراكش عاصمتهم : « مابقى عبدالمؤمن ، فلم يهلك أحد » وقد سار عبدالمؤمن على أصول أستاذه العقائدية ، وواصل القول بعصمة المهدى . =

١١٨٤م، الذى واصل اهتمام والده بالشرق، كما توجه إلى الغرب حيث شبه جزيرة الأندلس للقضاء على الفوضى التى كان يثيرها النصارى مع حكام الولايات الاسلامية

فعندما تولى عبدالمؤمن الحكم سنة ٥٢٤هـ / ١١٣٠م حرص أولا على توطيد كلمة الموحدين داخل البلاد؛ إذ كان المرابطون قد انتصروا عليهم عندما حاولوا الاستيلاء على مراكش⁽¹⁾ عاصمتهم قبل وفاة ابن تومرت بوقت قليل، فسار عبدالمؤمن بأتباعه من المصامدة، ومن انضم إليهم من القبائل الأخرى، وانتصر على خصومه من المرابطين واستولى على مراكش سنة ٥٤١هـ / ١١٤٧م وأطاعته البلاد كلها.

ولما استتبت له الأمور داخليا توجه إلى المغرب الأوسط (الجزائر حاليا) فاستولى عليها سنة ٥٤٦هـ / ١١٥١م. وكان لاستيلائه على قسطنطينية وبجاية، وقلعة بنى حماد سنة ٥٥٣هـ / ١١٥٨م. وكلها بقاع لها أهميتها من الناحية الاقتصادية والادارية والحربية الأثر كل الأثر فى تضييق الخناق على الموالين للمرابطين.

ولم يقف عند هذا الحد، بل أراد لمزيد من الاستقرار الاستيلاء على المغرب الأدنى، وتم له ذلك بإخضاع طرابلس وبرقة واسترداد المهدية وذلك سنة ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م. ورجع إثر هذا الانتصار إلى المغرب الأقصى ليواصل أعمال الاصلاح الداخلى كما أنه لم ينس الأندلس التى بعث إليها بجيش سنة ٥٤١هـ/١١٤٧م أواخر

= انظر لمزيد من التفاصيل: المغرب لابن عذارى حـ ٣ ص ١٢ — ٥٨ كتاب كتاب العبر، لابن خلدون حـ ٨ ص٢٢٩ — ٢٣٨ — الحلل الموشية ص١١٧ — ١٣١ البيدق ص٥٦ — ١٢١، مراكش لدوفران حـ١ ص١٥٧، تاريخ أفريقيا الشمالية أنظر أيضا أخبار حروب المهدى وعبد المؤمن مع المرابطين فى الاستقصاء حـ٢ ص ٧٨ — ٨٤، المعجب ص ١٩٢ — ١٩٤، القرطاس ص ١٢٣ — ١٢٥.

(١) أسست مدينة مراكش سنة ٤٥٤هـ/١٠٧٢م فقد بناها المرابطون إذ اختطها =

سنة٥٥٥هـ/ ١١٦٠ واحتل جهة الغرب منها[١] وكان يهم للسفر إليها لمواصلة الجهاد ولكن عاجلته المنية سنة ١١٦٣/٥٥٨م كما أشرنا فولى يوسف[٢] الحكم بعد والده ، وبقى فيه مايزيد على العشرين عاما ، قضاها كلها فى الجهاد من أجل تحقيق الاستقرار فى الولايات الإسلامية بالأندلس على وجه الخصوص فعند توليته الحكم كانت أمور المغربين الأدنى والأوسط قد استقرت إلى حد كبير ، وحكم هذه البلاد أمراء من الموحدين وتقلص ظل الصنهاجيين[٣] ، فتوجه يوسف بن عبد المؤمن إلى الأندلس ، ووفق فى القضاء على المشاغب ببلادسعيد بن مردنيش وفتح حصن بلج من حصون الروم واقتضى الجهاد بالأندلس إلى معاودة الكرة تلو الكرة ، فرجع سنة ٥٨٩هـ/١١٨٤م ليحاصر مدينة « شنتمرية» لكنه بقى فى حصاره وأصيب بجراح خطيرة ، عند هجوم الروم عليهم .

= يوسف بن ياشفين وبنى بها مسجده وبجانبه قصبته ثم وسعها ابنه وأحاطها بسور منيع وقامت بها الصناعات وكثرت فيها معالم الحضارة وصار بها مايزيد على مائتين حانوت لبيع الكتب ، وكانت مركز نشاط دولة المرابطين وعاصمة بلادهم .
[أنظر أفريقيا الشمالية : لجوليان ص ٣١ .

(١) ينظر كتاب « تاريخ أسبانيا الإسلامية » أو كتاب « أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام : لذى الوزاريين لسان الدين الخطيب السلمانى تحقيق وتعليق . بروفنسال ١٩٥٦ من صفحة ٢٤١ إلى ٢٦٥ .

(٢) أنظر البيان المغربى حـ ٣ ص ٥٨ــ١٤٠ . الحلل الموشية ص ١٣١ — ١٣٢ كتاب العبر لابن خلدون حـ ٦ ص ٢٣٨ — ٢٤٦ — أنظر أيضا كتاب «مراكش» لدوفردان حـ ١ ص ١٩٩ .

(٣) وهم أهل قبيلة صنهاجة التى منها المرابطون .

ورجع بعد فشل الحملة وتوفى فى الطريق متأثراً بجراحه فى نفس العام ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م ، فهو من الملوك المغاربة الذين أبلوا بلاء حسناً فى الدفاع عن الاندلس الاسلامية حتى انتهى بالاستشهاد فى أرض الجهاد .

فأحداث الاندلس كانت تمثل مواقع استنزاف لقوى المسلمين ، ما لم يتحقق نصر سريع يوقف هجـــوم المناوئين ولو إلى حين . ، وبالتالى يهيء قدراً من الاستقرار بسمح بتحقيق الإصلاح الداخلى .

ويبدو أن يعقوب بن يعقوب بن عبد المؤمن (١) الملقب « بالمنصور » قدوعى هذه الحقيقة ، فبادر منذ توليه الحكم سنة ٥٨٠ هـ ١١٨٤ م عقب وفاة والده ، بالاعداد (٢) لحملة قوية على بلاد الاندلس لمحو ما حدث فى موقعة ، « شنتمرية » وتحقيق نصر يتحدث به المسلمون ، ويؤكدقوة الدولة الموحدية .

فخرج إلى الاندلس سنة ٥٩١هـ / ١١٩٨ م وانتصر على الروم انتصاراً عظيما فى موقعه « الأرك » (٣) . حيث بلغ عدد القتلى منهم ثلاثين الفا .

وقدكان لهذه الموقعة أكبر الأثر فى توطيد حكم المنصور ووصف عصره بالعصر الذهبى للموحدين لما ترتب على هذا النصر بعـد ذلك من ظروف استقرار إدارى ومالى ومعمارى ليس فقط بافريقية بل بالاندلس أيضا إذ أن الاعداء للحملة كان شاملا لـكل ما يحقق الاستقرار فى هده البلاد حيث مناوشات النصارى

(١) انظر أخباره تفصيلا فى كتاب « عصر المنصور الموحدى » لمحمد الرشيد ملين . مطبعة الشمال الافريقى — المغرب لابن عذارى جـ ٣ ص ١٤٠ ، ص ٢١١ والحلل والموشية ص ١٣٢ — ١٣٤ — وتاريخ شمال أفريقيا لجيوليان ص١٢٢ ومراكش لدوفردان . جـ ص ٢٠٨ .

(٢) اتبع المنصور سياسة حكيمة فى حربه لأسبانيا ، تقوم على مبدأ التفريق بين ملوك البرتغال وقشتالة ، وليون ، وهى الممالك الثلاث ، التى كانت تنقض دائما على أرض الاسلام بأسبانيا . [انظر نفس المصادر السابقة].

ومحاولاتهم للقضاء على الاسلام والمسلمين فقد صاحب الحملة علماء ممن اتقنوا علوم الكلام والفلسفة بهدف دحض آراء المدعين والقضاء على أباطليهم ومنهم المكلاتى على نحو ماستتبين ذلك تفصيلا بعد(١) .

ومن هنا يمكن اعتبار . أن عصر المنصور كان فترة استقرار بالنسبة للدولة الموحدية عقب موقعة الأرك . وإن كانت بعض قبائل العرب بالتعاون مع ابن غانية(٢) لم يألوا جهداً فى خلق القلاقل للموحدين بافريقية وقد قضى عليها المنصور وانهى على ابن غانية . آخر أمراء المرابطين .

أما محمد الناصر(٣) بن يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن فقد واصل جهود

---

(١) انظر المعجب صفحة ٦٧٢ وما يليها ، رسائل موحدية صفحة ٢٢٠ وما بعدها الأنيس صفحة ١٣٨ — العبر حـ٦ ص٢٥٤ ، النفح حـ٢ ص١٦٢ .

(٢) هو على ابن غانية ابن اسحق بن غانية الذى اضطر أمام ضغط الموحدين إلى ترك الشاطئ الشرقى من الأندلس إلى الجزيرة ، وامتلك اختيها : ميورقة ويابسه وقد استغل موقع هذه الجزر أحسن استغلال بأن حقق سيادته البحرية على جميع المياه المجاورة ببناء أسطول قوى زاحم اسطول الجمهوريين الايطالتين جنوه وبيزة : [انظر المعجب ١٦٤ ، ١٦٥ — العبر حـ٦ ص١٦ وغيرهما] .

(٣) انظر لمزيد من التفاصل : المغرب لابن غذارى حـ٣ ص١١٢ — ٢٤٣ العبر لابن خلدون حـ ٦ ص ٢٤٦ — ٢٦٠ ، تاريخ شمال افريقيا لجوليان ص ١١٦ .

أبائه واجداده : فتح ميورقة حيث كان أواخر المرابطين واتجه إلى افريقية للقضاء على ما ظهر بها من مناوشات ، ثم اتجه إلى الأندلس لمواصلة قهر النصارى ولكنه لم يوفق فى للتغلب عليهم وهزم فى موقعة « العقاب » سنة ٦٠٠هـ/١٢١٦ م .

وكان المكلاتى أيضا فى هذه الموقعة .

ويذكر أن الناصر قد عاود التهيؤ ، « واحتشد واستكثر »[1] ولكنه مات سنة ٦١٠هـ/ ١٢١٠م .

ويقال إنه لم يعد بعدهم أحـــد من ملوك الموحدين إلى أن انقرضت أيامهم[2] .

---

١ — انظر اعمال الاعمال لابن الخطيب ص٢٧٠ تحقيق بروفنسال .

٢ — نفس المرجع السابق ـ ونقول : ـ لاغرابة فى أن تفلت الاندلس فى النهايه من ايدى المسلمين ، بعد هذه الجهود المضنية من قبل المجاهـدين من الدولة الموحدية . فقد كان هناك من الأسباب الداخلية والخارجية ما كان لابدو أن ينتهى بها إلى هذه النهاية ؛ ما الأسباب الداخلية فقد كانت قابعة فى المجتمع الأندلسى نفسه نتيجة للتناقضات التى سادت هذا المجتمع والتى تمتد جذورها إلى أمد بعيد، منذ الفتح الاسلامى . فقد كان هناك تباينا واضحا بين فئات أهل هذه البلاد [المقصود بالمجتمع الأندلسى جميع السكان الخاضعين للحكم أو الادارة الاسلامية على اختلافهم الكبير فى الاجناس والعناصر وتباين الأصول التى جاءوا منها إلى شبه الجزيرة ، إذ هناك جزء من شبه الجزيرة بقى تحت حكم الاسبان ، ولم يدخله الاسلام (انظر لمزيد من التفاصيل عن المجتمع الاندلسى : العقد الفريد لابن عبد ربه ، حيث توجد

فوقعة العقاب هذه ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك ، تمثل نقطة تحول فى حالة الدولة الموحدية ، إذ بدأ الوهن يدب فيها وانتقل الحكم من موحدى إلى آخر ، حتى بلغ عدد الذين تولوا الحكم فى الفترة ما بين سنة ٦١٠هـ/١٢١٠م وسنة ٦٢٦هـ/١٢٣٢م خمسة ملوك(١) ، كان آخرهم إدريس المأمون ، وهو من الحكام الذين استعانوا بأمراء النصارى ليعاونوه على التغلب على منافسيه من العرب (٢) وهذا دليل على

= قصائد . مقتطفات ومتفرقة فى أجزاء العقد ،(وغيره من المصادر)تندد بالثائرين والمتمردين الذين تكاثر عددهم فى هذه البلاد وعظم شأنهم ، حتى جاءوا يشكلون خطراً عليها] فهناك الاندلسيون المنحدرون من أصول اسبانية أى محلية سواء اعتنقوا الاسلام ام لم يعتنقوه ، وهناك الاندلسيون العرب الوافدون على شبه الجزيرة منذ الفتح الاسلامى ، وهناك الأندلسيون الذين كانوا يعتبرون انفسهم منحدرين من أصول بربرية ، ثم اهل شمال افريقية الوافدون عليها المعروفون فى كتب التاريخ باسم البربر والذين كان يستعين بهم الأندلسيون القاطنون فى شبه الجزيرة من أجل نصرتهم ضد النصارى ، ثم الصقالبة الذين جاءوا أيام العامريين لذلك كانت الدولة الاسلامية بالاندلس تحمل منذ البداية جراثيم الخلاف والوقيعة بسبب عدم تماسك مجتمعها خاصة وان عوامل التمزق بين المسلمين والنصارى وانشغال بعض امراء المسلمين بمصالحهم الخاصة انتهى بهذه البقعة إلى ايدى اعداء الاسلام .

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل : « المغرب » لابن عذارى ص٢٤٢—٢٤٧ وأيضاً : العبر لابن خلدون حـ ٦ ص ٢٥٠ — ٢٦٢ ، والحلل الموشية ص ١٣٦ — ١٣٩ .

(٢) انظر فى هذا « القرطاس » ص ١٧٨ ، ١٧٦ .

ما بلغه أمر الدولة من ضعف وتدهور فى نهاية أيام المأمون .

وقد عاصر المكلاتى هذه الفترة ومزقته أحداثها وانتهت الدولة الموحدية بعد حوالى أربعين عاما من وفاة المكلاتى فى أيام أبو دبوس الموحدى (١) ، بعد ظهور أربع دول اقتسمت ملك الموحدين الشاسع وهى :

الدولة الحفصية بالمغرب الأدنى ، والدولة الزناتية بالمغرب الاوسط والدولة المرينيه بالمغرب الأقصى ،والدولة النصرية الأحمدية بالأندلس(٢)

هذا فيما يتعلق بعصره من الناحية السياسية ويتبين الباحث أن أمور افريقية قد استقرت قبل أمور الأندلس ، بل واستمر هذا الاستقرار ، بصفه عامة بسبب التوافق بين عناصر المجتمع بجمع أجزاء شمال افريقية . أما الأندلس فقد كانت محل استنزاف لقوى المسلمين لماكان يجرى فيها من صراع عنيف خاصة فيما يتعلق بالعقيدة والدين .

ولعل المكلاتى الذى عاصر فترة تكوين الدولة الموحديه ثم فترة ازدهارها

---

(١) هو أبو العلا إدريس ، ولقبه أبو دبوس الواثق بالله ، المعتمد على الله بويع سنة ٥٦٦٥/١٢٧٦م وقتل سنة ٥٦٧٤ / ١٢٨٥م .

(٢) الدولة الحفصية(فى تونس وليبيا)وقد بدأ ظهورها سنة٥٦٢٦/١٢٢٨م وانتهت فى ٥٩٧١ / ١٥٧٤م أما الزناتية ، فقد بدأ ظهورها فى ٥٦٣٣/١٢٣٦م وانتهت فى ٥٧٣٧ / ١٣٣٧م أما المرينية فقدكانت فيما بين عامى ٥٦٦٤/ ٨٦٩ ١٢٧٥ م— ١٤٦٤م انظر فى هذا « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوقاب ابن منصور — طبعه الرباط ١٩٦٨ ص١٤٨] .

ومن بعد ذلك اندحارها وذبولها قد تأثر بكل ما كان سائداً فى هذه البلاد خاصة الأندلس من صراع حول العقيدة ، فتوجه إلى علم الكلام للقضاء على آراء المناوئين وقد عاونه على المضى فى هذا الطريق ماأظهره الموحدون ، خاصة منذ المنصور من إستعداد لخدمة العقيدة .

أما الناحية الدينية :

فان عصر المكلاتى يتميز ، كاتبينا بأنه عصر الدعوة الموحدية التى كانت من أجل دعم أسس دولة جديدة سياسيا ؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أن تسمية الدولة بالموحدية ، تبدو ذات رنين دينى : « التوحيد » فى مقابل « التجسيم » الذى رمى به ابن تومرت دولة المرابطين ، والحقيقة أنه أراد إستغلال الظروف الطارئه على دولة المرابطين من أجل دعم أسس دولته[١] .

فمؤسس دولة الموحدين ، كان صاحب هدف محدد واضح ، هو : خلق دولة جديدة[١] . وهذا الهدف هو الذى جعل الدعوة الموحدية تخرج عما كانت عليه البلاد من تيارات مذهبية سائدة فلقد ظهر مبدأ القول بعصمة الإمام ، ولم يكن من قبل سائداً ظاهراً .

---

(١) انظر بداية الحديث عن عصره فى ناحيته السياسية .

(٢) يبدو أن هذا الاتجاه كان قد ظهر عند ابن تومرت مبكراً أيام أن كان يحصل العلم فى المشرق ، حتى أنه يقال انه عندما كان يدرس على الإمام أبى = = حامد الغزالى . قال فيه الإمام «لابد لهذا البربرى من دولة » وإن كان المؤرخون يشككون فى أمر لقائه بالغزالى .

ويلاحظ أن هذا المبدأ اندثر باندثار الدولة التى قامت به ، ولم يبق بعد ذلك سوى ما كانت له الغلبة أصلا ، وهو الاتجاه السنى .

قامت الدولة الموحدية على دعوة دينيه جمع فيها مؤسسها بين أصول شيعية ، وخارجية ،ومعتزلية إلىجانب الأخذ بالسنة، وكأنه قد أراد أن يعطى لكل اتجاه مذهبي ، عرف فى وقت ما ،فىهذهالبلاد ، أصلا فىدعوته الجديدة ،من أجل إرضاء مختلف المنازع المذهبية ، فيضمن سكوتها جميعا ، حتى تثبت أسس دولته .

وهذا دليل(١) واضح على أن الدعوة الموحدية كانت فى أساسها سياسية من أجل السيطرة على الشمال الافريقى .

أما الأندلس التى كانت قد ارتبطت من جديد بالمغرب الإفريقى منذ ايام المرابطين وصارت دويلاتها الإسلامية ، تتبع آراء أمراء صنهاجة الذين حل محلهم بعد انتهاء دولتهم ، الموحدون ، هذه البقاع الإسلامية فى أرض اسبانيا ، كانت لهاسمتها الخاصة فيما يتعلق بالناحية الدينية ؛ إذ كثرت فيها الفرق والمذاهب سواء فيما يتعلق بالكلام أو الفلسفة وتكيفت المذاهب الدينية بطبيعة آراء الخصوم من يهود ونصارى ، وتدخلت فيها الأهواء والبدع . فكانت تمثل خضما من الآراء المتنوعة المتضاربة لم يظهر بشمال افريقيا لحسن حظ أهلها ، ولستر الله عليهم .

[انظر المؤنس لابن أبى دينار ص ١٠٧ ومابعدها .

(١) انظر الأدلة الأخرى التى قدمها الأستاذ الدكتور عباس الجرارى فى بحثه لعصر الأمير الشاعر « أبو الربيع سليمان الموحدى — الدار البيضاء سنة ١٩٧٤

ونظرة إلى الوراء توضح تفصيلا ما أثبتناه فيما سبق . أما من ناحية ما كان سائداً من اتجاهات مذهبية فى العقيدة والفقه قبل ظهور الدعوة الموحدية ، فإن المصادر تحدثنا بأنه عقب دخول الإسلام بلاد المغرب (١) على يد عقبة بن نافع ، أيام معاوية، وذلك فيما بين عامى ٥٠ إلى ٥٥هـ / ٦٦١ م/٦٦٦م ثم مرة أخرى أيام ابنه يزيد، فيما بين عامى ٦٠هـ/٦٤هـ/٦٧١م ، ٦٧٥م أقبل البربر بقلوب صافية على هذا الدين الجديد، ثم حدثت بضع مواقف ردة(٢) لأسباب عارضة ،منها، فى تقديرى، عدم اتقان البربر للغة الكتاب الكريم ، وهى العربية ، وكانت لغتهم حينئذ البربرية .

ولكن بانتهاء هذه الاسباب العارضة انتهت دواعى الردة ، واستقر الإسلام فى قلوب أهل هذه البلاد وعرفت السنة وسادت (٣) ورأى فيها القوم ملاذاً لكثير مما كانوا يعانونه من مشاكل إجتماعية وثقافية ودينية .

ولكن لما كان المغرب الإسلامى فى ذلك الحين ، جزء لا يتجزأ من الرقعة الإسلامية ، فقد ظهر فيه ماظهر فى مشرقها من آراء حول العقيدة مثل آراء الخوارج

---

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل حول دخول الإسلام بلاد المغرب ، الاستقصا ح١ ص ٧٨ — ١٣٦ ، وابن خلدون — العبر — ح٦ ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) ورد فى كتب التاريخ أنهم ارتدوا اثنتى عشرة مرة ، خاصة فى البقعة فيما بين طرابلس وطنجة — ثم استقروا بعد ذلك فى عهد موسى بن نصير (أنظر فى هذا مثلا : العبر ح٦ ص١١٠) .

وكذلك الدراسة التاريخية التى قدم بها الأستاذ عبد الوهاب بن منصور الوثيقة الأولى من وثائق المجموعة الأولى وهى معاهدة بين عرب قيس وبربر زناته ، ص١٧ — ٢٤ من المجموعه الأولى من الوثائق الملكية الرباط ١٩٧٦ .

(٣) قيل « ان أفريقية كان الغالب على أهلها السنن ، إلى أن انتشر فيها أولا مذهب ابى حنيفه » .

وفيات الأعيان لابن خلكان ح١ ص٢٧) .

والشيعة . ثم المعتزلة ، وذلك بانتقال رجالهم إلى أرض المغرب فاوين من ضغط الخلافة عليهم أمثال هؤلاء :

من كان من الإباضية أتباع عبدالله بن إباض [١] من الخوارج ثم .

ومنهم من كان من الصفرية أتباع زياد بن الأصفر [٢] وغيرهما من أهل الأهواء والبدع.

ولم ينفر البربر كثيراً من أصول الخواج لما لمسوا فيها من ميل إلى الاستقلال عن الضغط الخارجى . غير أن تقديرهم لها لم يتعد مجرد القبول . ذلك لأن الخوارج لم يوفقوا إلى بناء دولة فى المغرب الأقصى ، على غرار ماحدث بالمغرب الأوسط حيث ظهرت سيطرة الدولة الرستمية [٣] فترة طويلة .

أما مبادىء الشيعة فلم تلق رواجا كبيراً بين أهل هذه البلاد ولكنهم رحبوا بالشيعة أنفسهم على أنهم من الموالين لأهل : البيت لحب آ ل البيت ، وهو الحب الذى مازال فى نفوس المغاربة حتى اليوم [٤] ، هو الذى أفسح مجال الإنتشار للشيعة .

---

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل كتاب « الخوارج فى المغرب » تأليف دكتور محمود إسماعيل الدار البيضاء ١٩٧٦ .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) قامت هذه الدولة زهاء قرن ونصف من الزمان [أنظر أخبارها فى المرجع السابق .

(٤) أنظر فى هذا ، « وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ » محاضرة القاها الدكتور عباس الجرارى لى الدروس الحسنية فى شهر رمضان ١٣٩٥ هـ — ١٩٧٥) — رباط .

وأيضا — « قبائل المغرب » للاستاذ عبد الوهاب بن منصور .

أما الاعتزال فقد وجد فى الدولة الإدريسية بين اهل القبيله الأوربية عقب وصول المولى إدريس إلى ارض المغرب الأقصى سنة ١٦٩ هـ / ٧٨٠ م ، فاراً من الاضطهاد فى عهد إلى جعفر المنصور ، إذ ورد عند الشهر ستانى[1] المتوفى ٥٤٨ هـ / ١١٥٩م ، نص يفيد وجود بعض الواصلية من اتباع واصل بن عطاالله فى ارض المغرب قال :

« وبالمغرب الان [كان معاصراً لظهور الدور الموحدية] منهم شرذمة قليلة فى بلد إدريس بن عبدالله الحسين الذى خرج بالمغرب فى ايام إلى جعفر المنصور ويقال لهم الواصلية [2] .

ويذكر إن المولى إدريس حمل معه بعض المبادىء الشيعية ، لأنه كان من العلويين المناضلين . كما هو معروف فى سيرته ، ولعلها آراء معتزلية اكثر منها شيعية وعلى العموفقد راجت فى القبيله التى آوته آراء معتزلية متعددة ، ولكن الادارسة انفسهم كانوا اهل سنة كما هو واضح من تاريخهم .

وبهذا يتبين لنا انه كانت هناك اتجاهات مذهبيه فى مجال العقائد فى ارض المغوب الافريقى ، قبل ظهور ابن تومرت .

ولكن هذه الاتجاهات لم تكن تمثل سوى آراء قلة من اهل هذه البلاد . وكانت الكثرة الغالبة مناهل السنة ، العاملين بها ،الذين لايرضون آراء الحائدين عنها ، فهم ناصرى السنة .

---

(١) انظر لمزيد من المعلومات عن الشهر ستانى رسالة دكتوراه بعنوان : « الشهر ستانى وآراؤه الفلسفية » الدكتورة سهير مختار مخطوطة بكلية البنات بجامعة عين شمس (تحت الطبع) .

(٢) الملل والنحل : للشهر ستأنى حـ١ من صفحة ٥٧ — ٦١

هذا من جهة الفقه

أما من الناحية الفقهية ، فيذكر أنه كان للمذهب الحنفي[١] الغلبة فى البداية فى بلاد المغرب. بعد أن نقله إليها عبد الله بن فروخ أبو محمد الفارسى قادماً من المشرق .

كما عرف المذهب الشافعي[٢] على يد بعض شافعية المشرق الذين وفدوا إلى الأندلس أولاً، ومنها إلى المغرب عقب اضطهاد فقهاء الأندلس لهم ، وحملوا معهم كتبهم[٣] وإن كان لا يعرف أنه عمل بالفقه الشافعى فى القضاء فى هذه الجهات.

ثم مذهب الأوزاعى[٤] الذى وفد من الشام فى دولة بنى أمية ، وانتشرت آراؤه فى المغرب . ولا يعرف أنه عمل به على مدى واسع فى جميع البقاع على نحو ما كان الأمر بعد ذلك بالنسبة للمذهب المالكى .

ظهرت المالكية[٥] فى المغرب وغلب انتشارها فى عهد الأدارسة ويجب أن تثبت أنه كان للمرابطين من بعد ، الفضل فى الحفاظ على العمل بها إذ يقال[٦] ان أحد أمرائهم الأوائل أراد أن يكون العمل فى دولته على مذهب واحد: فلما عرض

---

(١) أنظر الفصل فى الملل والنحل لابن حزم الأندلسى — أخبار الأندلس

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) تاريخ الفكر الأندلسى ص ٤٣٦

(٤) أنظر « ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية » رسالة دكتوراه بقلم دكتورة سهير فضل الله أبو وافية — كلية البنات بجامعة عين شمس . بالقاهرة (تحت الطبع) .

(٥) نفس المرجع السابق

(٦) أحسن التقاسيم للمقدسى ص ٢٤٧

عليه مذهب كل من أبى حنيفة ومالك تساءل أيهما عالم المدينة وأيهما عالم الكوفة ، ثم فضل عالم المدينه وهو مالك على عالم الكوفة .

وهكذا ساد المذهب المالكى(١) فى بلاد المغرب منذ أن عرف فيها .

هذا بالنسبةللمغرب الأفريقى .

أما الأندلس فقد عرفت من الناحية العقائدية آراء فرق مختلفة متعددة : كالكرامية ، والمرجئة ، والاعتزال ، والمعطلة والشيعة والخوارج .

ونظرة إلى ما كتبه فقيه الأندلس ابن حزم [المتوفى ٤٥٦هـ / ١٠٦٧م] فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » كفيلة بإبراز الصورة التى كانت عليها الأندلس فى ذلك الحين ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ومما يؤكد هذ ماذكره المكلاتى نفسه فى كتابه الذى بين أيدينا حين قال :

« ... فإنك ذكرت لى أيها الحبر الأوحد ،أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم، مفرطة الشياع ، وهى مشهورة البيع والابتياع ، والاجتماع على التذاكر فيها ، والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع »(١) .

فهذا تصريح قاله المكلاتى فى معرض التمهيد لكلامه فى هذا الكتاب . عقب الديباجة مباشرة ويواجه فيه أحد السائلين مبيناً له أن المذاهب الفلسفية مفرطة الذيوع « بقطركم » أى الاندلس ، لأن المكلاتى من المغرب الأفريقى ولقد بينا

---

(١) ينظر أسباب انتشار المالكية بالمغرب بحث « الأمير الشاعر أبوالربيع سليمان الموحدى» وعباس الجرارى الدار البيضاء ١٩٧٤ ص ٢٨ ، ص ٢٩

(٢) أنظر صفحتى ٣،٢ من النص الذى بين أيدينا وكذلك تعليق رقم ١ ت من التعليقات على هذا النص .

فى موضعه أن ذلك كان أثناء احدى رحلتيه الى الأندلس بصحبة المنصور .وابنه(١).

ويتبين الباحث أن السمة الغالبة فى الناحيتين العقائدية والفقهية قبل ظهور الدعوة الموحدية هى الأخذ بالسنة والعمل بها .

وجاء ابن تومرت ودخل المغرب ٥١٠هـ/ ١١٢١م بعد رحلته الى المشرق لتحصيل العلم وكان قد مر قبل ذلك بالأندلس على نحو ما أشرنا اليه فيما سبق(٢).

ودرس بالمشرق على أيدى شافعية أشاعرة من أمثال :

أبو بكر الشاشى وهو من أبرز الفقهاء الأصوليين فى تلك الفترة .

وكان اتجاهه نحو انشاء دولة ،قد ظهر مبكراً على نحو ما بيننا ، حتى أن الغزالى كان يقول(٢) : « لابد لهذا البربرى من دولة .

وسواء قابل الغزالى أم لم يقابله ، وسواء صدر هذا القول عن الإمام الحجة أم لا، فإن ورود هذا التعبير فى الترجمة، له دلالة وهى أن تفكيره كان مشغولا فعلا بإحداث تغيير حيث يتيسر له احداثه .

وهو مابدر منه فعلا فور نزوله بين أهله وبنى عشيرته فقد بدأ نشاطه بتباشير دعوته وهى القول بمبدأ : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مؤكداً سنية تماشى مع السمة الغالبة على الجماهير . واستعمل فى ذلك لغة البلاد وهى : « البربرية » .

ولما تبين أن ماينادى به لايتعارض مع اتجاه دولة المرابطين التى كان يفكر فى القضاء عليها ، اتجه الى تقديم ما يغاير أسسها فأتى بدعوة تميزت كما سبق وأشرنا

---

(١) أنظر سيرته الواردة فى هذا التقديم .

(٢) أنظر التعريف بابن تومرت هامش رقم ١ من صفحة ... من هذا التقديم

(٣) نفس المرجع السابق

الى ذلك[١] باحتوائها على مبادىء ينتمى كل واحد منها الى اتجاه مذهبي عقائدى خاص ، مما كان معروفاً بين الناس وقت وصوله ومنطلقاً فى نفس الوقت من كل مامن شأنه أن يبرز عورات المرابطين الجاهيرية مثل :احراق كتب الغزالى مثلا من أجل علم الفروع .

أما مختلف الآراء التى تضمنتها دعوته ، فإن نظرة سريعة على هذا المضمون[٢] تكشف عن تنوع الاتجاهات الواردة فيه . ومن أبرز ما قاله :آراؤه فى « الإمامة »

---

(١) يلاحظ أن عصر المرابطين لم يعدم فقهاء كانوا على قدر كبير من سعة الأفق مثل القاضى عياض كما أنه لم يعدم علماء ومفكرين وفلاسفة وعلى وأسهم ابن باجه .

(٢) أنظر كتاب :

Mohammed Ibn Tomar et la theologie de li Islam dans le nord de l'algerie au XI et Siecle Par I.Goldziher Alger—1903

حيث آراء ابن تومرت فى كتابه « أعز ما يطلب » فلقد طبع هذا النص بالجزائر سنة ١٩٠٣ نشره المستشرق الإيطالى لوسيانى وقدم له جولدسهير بمقدمة ترجمها من الألمانية الى الفرنسية الأستاذ جول فراوادى مومبيس — كما طبع أيضاً فى مصر . ضمن مجموع رسائل ، نشره الشيخ محي الدين صبرى الكردى .

أنظر أيضا الدراسات التالية :

(ا) تاريخ الفكر الأندلسى :لبالسنيا جزءان صفحة ٢٣٨

(ب) فرق الإسلام : لهنرى لاووست . صفحة ٢٥٥

H. Laoust Der Schismes dans I' Islam

(جـ) الدراسه التى قام بها الأستاذ الدكتور يحيي هريدى عن تاريخ الفلسفة فى شمال أفريقية — القاهرة ١٩٧١ وهى من جزئين — ظهر الأول منها فقط .

حيث يصرح بعصمة الإمام ، وبضرورة إمام فى عصره هو « المهدى » . فالعلم به واجب ، والسمع والطاعة له واجب ، واتباعه والاقتداء به واجب ؛ والايمان والتصديق به واجب على الكافة . غير أن هذا الاتجاه الشيعى فى مسألة « الامامة» يقترب كثيراً من الزيدية وهم أكثر فرق الشيعه اعتدالا وقد كان لهم أتباع فى المغرب .

فقد امتدحوا مثلا خلافة أبى بكر ،وعمر ،وعثمان .وهو مالا تقره فرق الشيعة كلها فيما عدا قلة هم الزيدية كما أشرنا وقد سار على منوالهم ابن تومرت .

ثم نراه يرجع إلى كثير من الأحاديث النبوية المروية عن السيدة عائشة رضى الله عنها، وهو مالا نجده عند الشيعة بصفة عامة .

غير أنه سرعان ما يبعد عن الاعتدال عندما يصرح بتكفير من يعصاه وقتل المخالف لأوامره .

معنى هذا أنه أخـــذ من المذهب الشيعى ما يعاونه على دعم سلطته فى دولته الجديدة ، وترك ماعدا ذلك . حتى أن تشيعه لو قورن بالمذاهب الشيعية على اختلافها لتبين أنه غض النظر عما يميز هذه المذاهب كلها من نظريات فلسفية تقوم على القول بالاتحاد والحلول وتناسخ الأرواح على نحو مانجد ذلك عند علاة الشيعة

هذا فيما يتعلق بأبعاد الاتجاه الشيعى فى مذهبه وهى كما نتبين تقوم على تحقيق هدف سياسى فى أساسها .

أما آراء الخوارج فى دعوته فهى ليست ظاهرة كظهور آراء الشيعة فيها ،ولعل أبرز مايقربه إلى الخوارج تكفيره لمخالفيه والحكم بقتلهم . فتكفير المسلم ليس بالأمر الهين والخوارج ومعهم ابن تومرت قد أخذوا بهذا المبدأ الطائش ؛ فحاروا عن الصواب ، كما أن تجويز الخوارج أن يكون الامام من غير قريش بل تجويزهم أن يكون عبداً أمر يلائم وضع ابن تومرت الذى يبدو أنه لم يكن ينتمى إلى آل

البيت رغم ادعائه ذلك ، فتسلسل أسماء أجداده ميثور(١) وإن لم يحدث أن أثيرت في حياته مسألة عدم صحة نسبته .

أما بالنسبة لاتجاهه الأشعري(٢) فإنه يتبين في حديثه عن العلم والمعلومات ، والقول في حدوث العالم ،وكيفية إثباته اعتماداً على القسمة العقلية إلى جوهر وعرض أو ما سماه متحيز وكون ،كما أنه قال بالعدل الالهي على أسلوبهم .

أما بالنسبة للعلم والمعلومات — فإنه لايدعى أن « الموجود هو المعلوم على نحو ماترى المعتزلة لأن المعدوم معلوم أيضاً _ والمعدوم غير موجود ؛ أي أنه يقول بالعدم المحض . وهذه فكرة إسلامية أساسية لأنه يترتب عليها القول بقدرة الباريء سبحانه وتعالى على الخلق والايجاد ، وابن تومرت يقول بها، وهذا مايقربه لأهل السنة أو يجعله من الأشاعرة لأنهم هم الذين كانوا يمثلون آراء أهل السنة في ذلك الحين .

أما قوله في حدوث العالم القائم على القول بالجوهر والعرض أو المتحيز والكون؛ فإنه قد اعتمد فيه فكرة « ارتباط المتحيزات بالأكوان ؛ لوجوب تحيزها » وهو مايقابل القول بمبدأ « استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض » عند الأشعرية وهو أسلوب من أساليب توكيد وجود الموجود الخارجي العيني، منفصلا عن الذات العارفة.

أما فيما يتعلق بالعدل الالهي فإنه يرى أن كل شيء يتم على مشيئته العليا فالله

---

(١) أنظر في أمر صحة نسبته : ابن خلدون ابن أبي زرع فكلاهما بشكان في نسبته إلى النبي (ص)

(٢) ورد فيما يتعلق بدراسته أنه عندما رحل إلى المشرق لتحصيل العلم التقى بأبي بكر الشاشي فأخذ عليه شيئاً من أصول الفقه وأصول الدين — وسمع الحديث على المبارك بن الجبار هـ/م] أنظر في ذلك المعجب صفحة ٦٦ . والعبر لابن خلدون جـ ٦ ص ٢٢٦) «وأيضاً الحلل ص ٥٨»]

سبحانه وتعالى هو الآمر الناهى فى عبيده يفعل فى ملكه مايريد .

غير أن ابن تومرت قد خالف الأشاعرة فى عدة مسائل منها : مسألة تكليف العبد ، ومسألة الصفات .

أما فيمايتعلق بالمسألة الأولى فهو يرى خلافا للأشاعرة أن الله سبحانه تعالى لايكلف العبد مالايطيق ، وأنه فيمايتعلق بالصفات ، لم يقل بأنها معان قديمة قائمة بالذات على نحو ماذهبت إليه الأشاعرة ، بل نفاها ولم يعترف إلا بالأسماء الحسنى — وهذا موقف يقربه من الظاهرية .

أما اعتزاله فإنه يتبين فى تقديمه للعقل على النقل فى العلم ، بتوحيد الله سبحانه بشهادة أفعاله سبحانه الدالة على إفتقار الخلق إلى خالق . ووجوب وجوده . . . والعلم بوجوده مبنى على نفس التشبيه الذى يؤدى فى نظره إلى التجسيم ولا أرى أن اعتزاله فى نفى الصفات لأنه لم ينفها وسكت وقال بالأسماء الحسنى (١) .

وله أقوال متعددة فى نفى التجسيم الذى رمى به آراء المرابطين .

هذا فيما يتعلق بالعقائد .

ثانياً : أما بالنسبة للناحية الفقهية ،

فقد ابقى ابن تومرت على مذهب مالك وإن كان قد حارب ماكان عليه الفقهاء فى ذلك الوقت من الأخذ بعلم الفروع دون الأصول ، حتى لم يعد الناس يرجعون إلى الكتاب الكريم أو أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

وكان يواجه الجماهير بمبدأ « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » كما أشرنا ومن الجائز أن يكون قد تأثر بالاتجاه الظاهرى وإن لم يعلنه ذلك لأنه عرف المذهب وأصوله من احتكاكه بعلمائه بالأندلس عندما رحل إليها قبل ذهابه إلى الشرق

(١) أنظر مثلا المعجب صفحة ١٨٨ :

خاصة وأنه ، وهو الذى يهوى التغيير ، كان من المنتظر أن يبدل المالكية بالظاهرية فور تمكنه من زمام الأمور بعد إنهاء دولة الموحدين .

ولكنه لم يتيسر له ذلك . وبقيت المالكية .

ولعل ما بدا من ظاهرية المنصور [المتوفى سنة ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦ م] ماهو إلا صدى لميول ابن تومرت واتجاهاته الدفينة التى لم تسمح له الظروف بالجهر بها استكمالا لبناء دولته . إذ لا يغيب عنا أن فقهاء المالكية لم يسعدوا بالدعوة الموحديه. وأن منهم من جهز بذلك منذ البداية .

هذه هى دعوة ابن تومرت فى ناحيتيها العقائدية والفقهية ونتبين أنها : –

١ ـ تقوم على مبدأ التوفيق والتلفيق بين ماهو سائد من اتجاهات فى العقائد – لتقع من نفس الجميع موقع القبول والاستحسان فيضمن هدوء الأطراف : قلة كانوا أم كثرة ـ خاصة وأن القلة كانت تمثل عناصر ذات فاعلية فى مجال الفكر أو بوجه أصح فى مجال السياسة .

٢ ـ أن ابن تومرت قد راعى فى بنائها أن تكون ملائمة لواقع الجماهير ولذلك جعل السمة الغالبة عليها هى السنة فى ناحيتها العقائدية والفقهية وإن كان يتعذر تماما وصفها بأنها دعوة سنية لقوله بعصمة الامام وبالمهدى، وهو ما يتعارض تماما مع السنة التى يجب أن تكون خالصة من شوائب البدع إذ لا جزئية فى السنة : ولا خلط ولا تلفيق .

أن سنيته هذه التى أرادها سمة جزئية لدعوته لم يصدر فيها عن تقدير صادق لأصول السنة .

فمن ناحية العقائد نراه يلجأ إلى الأشعرية التى درسها فى الشرق ولكن يتعذر

علينا أن نقول إنه صدر فيما قدمه منها عن تصديق بها إذ أغلب الظن أنه سار عليها لجدتها بعض الشيء بالنسبة لما كان سائداً أيام المرابطين .

ومن ناحية الفقه يستبق المالكية ،ويهاجم فقهاء المرابطين ، من أجل البعد عن علم الفروع ـ ولا أظن أنه كان يعبأ بتصحيح الاوضاع الفقهية بقدر ما كان يهتم بإبراز سوء موقف المرابطين عندما أحرقوا كتاب الإمام الغزالى « إحياء علوم الدين » وعلى العموم فإن ماترتب على موقفه هو الرجوع إلى « الاصول » وفى هذا الخير كل الخير بالنسبة لصقل العقول وتقدم العلوم .

إذ يجب أن نعترف بأن هذه الوقفة من الفروع قد أدت إلى التوعية بقيمة الإستناد إلى مصدرى الشريعة الأصليين : الكتاب الكريم والسنة النبويه الشريفة قولا وفعلا وتقريراً ،وأنه كان لهذا أثره فى البعد عن متاهات التفريع .

غير أن هذا لا يمنعنا من إثبات أن سنيته كانت استجابة لواقع جماهيرى وسياسى أكثر منه إعتقادى .

وأن أصول دعوته كلها قد صاغها من أجـــل تحقيق منفعة فورية له وهى « بناء دولة » .

فهذا جانب من شخصيته لايمكن إغفاله ، وكان له الأثر كل الأثر فى تحديد معالم دعوته المذهبية .

ثم يجب أن نثبت أن دعوته هذه قد لاقت هجوما من قبل فقهاء المالكية أنفسهم .

ويحدثنا التاريخ عن موقف الفقهاء الذين تحرجوا من بعض أصول الدعوة الموحدية، وكيف أن بعضهم قد واصل جهاده حتى آخر رمق من حياته ، وأن البعض الآخر سكت وتحولت جهوده إلى التعاون مع الموحدين ،فقد قامت ابحاث فقهية مستفيضة ترتبط بواقع البلاد التى كانوا يعيشون فيها وهذه هى السمة المميزة للفقة المالكى

وهو البعد عن الفقة التقديرى (١) على نحو مـــا يتبين ذلك من دراسة كتب الامام مالك .

كما كانت لهم مواقف إيجابية قوية من أجل صالح الحكم السيء فى البلادوذلك عندما ثاروا فى سبتة ، والقيروان وفى غير هذه وتلك من المناسبات التاريخية المشرفة للمذهب السائد .

غير أن التحرج من المبادىء المناوئة للسنة لم يكن فقط من قبل الفقهاء .

بل ظهر هذا الحرج عند بعض أمراء الموحدين أنفسهم فقد أعلن ثلاثة منهم هم : المنصور ، والمأمون ، والرشيد عن التبرؤ من القول بالعصمة .

أما المنصور [المتوفى ٥٩٥هـ/١٢٠٦م] فقد أمر العلماء فى عصره بتأليف كتاب يحل محل كتاب المهدى ، يجمعون فيه من كتب الصحاح ما يتعلق بجميع مسائل الدين أى أنه أراده كتابا خاليا من كل مالا يمت إلى السنة بصلة ، حتى أنه جعل مصادره كتب الصحاح دون غيرها .

وقد تبرأ المنصور من القول بالعصمة بين ايدى العلماء ، ومن بين هؤلاء أبو الحسن بن القطان (١) [المتوفى ٦٢٨هـ / ١٢٣٩م] الذى عينه المنصور لقراءة الحديث الذى كان يقرأ بين يديه ، وكانت العادة إتباع القراءة بالتصلية والدعاء للمنصور بالرضا .دون فاصل بين التصلية والدعاء للمنصور ؛ فما كان من ابى الحسن بن القطان إلا أن سكت بين كل منها على غير العادة .

وكان فى هذا دلالة على أنه لم يعد هناك إمام معصوم ، بل لم يعد هناك إمام .

ويقال إن المنصور قد « استبشر بذلك واشتد إعجابه » واستحسانه اياه وقال: هكذا ينبغى أن يقرأ الحديث من يقرأه بين ايدينا فاصلا بين الدعاء لنا والتصلية المتبعة البسملة وبينه وبين حديث النبى صلى الله عليه وسلم »(٢).

---

(١) انظر هامش ١ من صفحة من هذا المبحث .

(٢) الذيل والتكملة للمراكشى مخطوط بالخزانة العامة بالرباط. سبقت الاشارة إليه

ثم يضيف فيقول :

« فأما سرد البسملة والتصلية والدعاء لنا والحديث فى نسق من غير فصل بين ما يخصنا من الدعاء وما قبله وما بعده فإنا نبرأ الى الله منه »(١)

كما ورد فى المعجب أنه قال مرة لأحمد بن مطرف المرى : « اشهد لى بين يدى الله عز وجل أنى لاأقول بالعصمة كما ورد أنه قال يوما « أين الإمام » . . . . ؟ أين الإمام ؟ »(٢) .

غير أن المنصور لم يجرؤ على إعلان موقفه هذا فى خطبة عامة كما فعل ادريس المأمون من بعد .

ولعله قد فطن إلى أن فى هذا الفعل هدم لأسس دولته ، فكف وهو على مضض ، خاصة وأنه لم يوفق فى إيجاد كتاب يحل محل كتاب المهدى . رغم جهود العلماء فى ذلك ، كما أنه فشل فى القضاء على الفقه المالكى من المغرب ، وهو الذى مال إلى الظاهرية لاعجابه (٣) با بن حزم الأندلس إذ قال عند زيارته لقبره : « كلهم عيال على أبن حزم » (٤) يقصد شيوخ المذهب .

غير أنه إذا كان قد فشل فى هذا وذاك فقد وفق فى الحد من علم الفروع الذى أعلن عليه حربا شعواء أسوة بمن سبقة من أمراء الموحدين وكان يشجع من يقرأ الكتاب والسنة . ويقول لمن يراه عاكفا على غيرهما من كتب المهدى أو كتب الفروع :

« ما هكذا يكون الطالب ، وإنما يقرأ كتاب الله وشيئا من السنة . » (٥) كما

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) المعجب صفحة ٢٩١

(٣) القرطاس ١٠٨

(٤) نفح الطيب ج٢ ص١٦٢

(٥) المعجب ٢٩٢ .

كان يشجع على التأليف فى التفسير والفقه وأصوله والكلام والآداب وعلوم الحديث مؤكداً سنيته التى لم تخلص أبداً فى العلق من شوائب العصمة وأدران المهدوية ، وان كانت نيته أمام علماء عصره من مجالسه من الخواص ، قد خلصت منها .

وهناك رأى يرى أن ابن تومرت أراد أن يعمل بالشافعية وهو ما نقع عليه عند المستشرق لاورست (١) .

غير أن هذا الرأى غير مدعم من قبل قائله ، وليس فيما صدر أو عرف عن المنصور ما يمكن أن يبرره . فقد اشتهر المنصور بميله إلى الظاهرية وهو ما أثبتناه وأن كان بقى ما لكيا لتعذر إحداث التغيير المرغوب لتمسك أهل البلاد بهذا المذهب . واهتمام الفقهاء بالإبقاء عليه .

أما إدريس المأمون فقد تبرأ من القول بالعصمة والمهدوية وعبر عن ذلك ودفعة واحدة فى خطبته المشهورة . حيث قال :

« وقد كان سيدنا المنصور هم أن يصدع بما به الآن صدعنا ، أن يرفع عن الأمة الجزية التى وقعنا ، فلم يساعده كذلك أمله ولا أجله لزوالة إلا أجله ، فقدم على ربه بنية صدق خالص الطريق (٢) .

ولذلك نجد المأمون يحقق ما لم يتيسر للمنصور ، ولم يكتف بهذا التبرؤ العلنى ، وإنما حرص على محو كل ما يمكن أن يذكر بالدعوة . فأصدر أوامره بمنع هذه العمله باسم المهدى (٣) وذم المهدى ولفظ آراءه .

---

(١) الفرق فى الاسلام للاورشت ص٢٣٥

(٢) الحلل — ١٣٧ ، ١٣٨

(٣) نفس المرجع السابق وأيضا البيان المغرب ج٣ ص٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ج٣ ص٣٠٥ القرطاس ١٧٩ .

أما ولده الرشيد .

فقد ورد أنه تبرأ أيضاً من العصمة والمهدوية ولكنه اضطر إلى الرجوع إليهما وإقامة كل ما أبطله والده المأمون من مراسيم مثل ذكر اسم المهدى فى المخاطبات ونقشه عند سك النقود ، وذكره فى الخطبة والدعاء له بعد الصلاة . إذ كانت هذه كلها شروط لتولى الحكم .

ويصح أن تثبت أنه إذا كان الحكام قد بقوا مقيدين برسوم اعتلاء كرسى الحكم ، وأن بعضهم قد تبرأ فعلا من المبادىء المشينة المناوئة للسنة، غير أن شروط دخول الحكم ردته فى العلانية إلى العمل بما ينبذه عقله وقلبه ، تقول إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأمراء الموحدين الذين تبرأوا من العصمة ، فإن الفقهاء قد بقوا بمعزل عنها فهم من المالكيين المخلصين للسنة ، وما أن سمح لهم الحكام مثل المنصور والمأمون وغيرهما بالانطلاق بعيداً عن هذا الأصل العقائدى الشيعى المتطرف حتى أخرجوا المصنفات فى أصول الفقه وأصول الدين ، أى فى علم الأصول ، وارتاح أهل البلاد إلى ذلك وهيأوا أنفسهم إلى مزيد من التحصيل ليس فقط فى علوم الدين بل فى غيرها من العلوم والمعارف على نحو ما سنتبين ذلك بعد .

وقد حدث فى أواسط الدولة الموحدية فى عصر المنصور ومن بعده من الأمراء الموحدين المهتمين بالعلم أن تسرب كثير من الآراء من الأندلس وصارت المذاهب أكثر انشقاقا . وهذا أمر طبيعى طالما أنه حدث احتكاك علمى .

فالمنصور قد حرص فى كل حملة قام بها فى الاندلس ، على أصطحاب العلماء . كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ومن الطبيعى أن تنتقل العلوم هكذا على ألسنة المنتقلين من بلد إلى بلد وتنتشر آراء فقهاء السنة فى مواجهة آراء أهل الفرق المارقة ويظهر علم الأصول ليقلل من الاهتمام بعلم الفروع .

الأمر الذى يجعلنا نقول فى النهاية ان وجود الموحدين كان له أثره فى الناحية الدينيةعلى اعتبار أنه اتجاه تفاعل معما كان سائدا من آراء فى النظر والعمل، وكان من جراء هذا التفاعل الذى لاترجع نتائجه إلى الموحدين بقدر ما ترجع إلى أهل البلاد أنفسهم من المغاربة أصحاب الرأى فيما يستكنون إليه من مذاهب ، نقول انه كان من جراء ذلك أن تأكدت المعالم التالية فى مجال الحياة الدينيه .

١ — استتب مذهب الأشعرى فى العقائد بعد زوال القول بالعصمة والمهدوية ، وتضاءلت المذاهب الأخرى وصار للاتجاه الأشعرى السيادة خاصة فى شمال افريقية وبوجه أخص بالمغرب الأقصى .

٢ — بقيت الظاهرية ذات أثر واضح بالأندلس .

٣ — زاد التمسك بالمذهب المالكى فى مجال الفقه وأصوله واتجه الاهتمام إلى علم الأصول إلى جانب الفروع التى كانت لها الغلبة بين الناس قبل ذلك .

٤ — ظهرت الكتب فى الأصول، أصول الدين وأصول الفقه وكتاب « لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » هو ثمرة من ثمار توجيه الاهتمام إلى الأصول .

عصره فى ناحيته الثقافية

يمثل عصر المكلاتى فترة من أخصب فترات الحياة الفكرية فى المغرب العربى ذلك أن عصر المرابطين[1] ، الذى احتوى الكثير من نتاج الفكر الأندلسى من

---

(١) يقدم لنا التاريخ وقائع تجعل من المرابطين دولة تأسست على تخطيط من علماء المذهب المالكى مثل : « أبو عمران الغفجومى » [ت ٤٣٠هـ/١٠٤١م] إذ يقترن اسمه بتأسس دولة لمتونه فى أوائل القرن الخامس الهجرى [انظر فى ذلك مقال « أول مفكر فى تأسس دولة المرابطين: أبو عمران الغفجومى» بقلم الاستاذ عبد القادر زمامة استاذ الأدب المغربى بكلية الآداب بجامعة محمد بن عبد الله =

أيام بنى أمية ، قد اعطى جماعة من أهل اللغة والنحو والأدب والفقه كان لها أثرها فى الاحتفاظ بالمستوى العلمى الذى جاء الموحدون فساروا به قدما إلى مزيد من التنوع والازدهار فلقد نما علم التفسير واعتنى به آل عبد المؤمن ، كما ظهر علم الحديث الذى قدمه الموحدون على الفروع ، وبرز علم الأصول : أصول الفقه وأصول الدين ، بعد اندثارهما تحت ركام تفريعات المذهب فعاد الأخذ بالإجتهاد فى الدين اعتماداً على منبعيه القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة هذا فيما يتعلق بمجال العلوم الدينية، التى ساندها إرتقاء علوم اللغة والنحو والأدب .

أما العلوم غير الدينية من طب وجبر وحساب فلك ، وهندسة ، وكيمياء وفلسفة فلقد التفت إليها الموحدون ، وكان لوجود ابن باجه الذى ظهر أيام المرابطين [ت ٥٢٧ هـ / ١١٣٨ م] وعاش فى مستهل عهد الموحدين أثره فى دعم أسس مدرسة فكرية وصلت إلى أوج عظمتها وانتهت بانتهاء هذه الدولة . فلقد ظهر ابن طفيل [ت ٥٧٤هـ / ١١٨٥م] ومن بعده ابن رشد [ت ٥٩٥هـ/١٢٠٦م ومعهما عدد من الأطباء وأهل الكيمياء والجبر ،والهندسة، عاشوا وانتجوا فى بلاط الموحدين، وانتهوا بسقوط الدولة التى كانت تحميهم وتشجعهم، إذ ماظهر من انقسام بعد ذلك فى نظام الحكم لم يعاون على الاعتناء بأصناف العلوم على نحو ما كان عليه

= بفاس بالمملكة المغربية ـ صفحة ٦٥ من مجلة « البينة » التى تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشئون الاسلامية ب بالمغرب العدد الثالث من السنة الأولى محرم ١٣٨٢هـ يوليو ١٩٦٢ ومن أهم المصادر للتعرف على مزيد من التفاصيل فى تاريخ الحياة الفكرية فى الدولة المرابطية انظر : الاستقصا فى تاريخ المغرب الأقصى ـ الحلل الموشية ـ القرطاس ـ بيوتات فاس فى القديم ـ وهى مخطوطة نشرها مختصرة أبو زيد الفاسى فى كتابه المعروف بالبيوتات الصغيرة مطبوع على الحجر بفاس ،الصلة لابن بشكوال ـ معالم الإيمان ـ المغرب للبكرى جذوة الاقتباس .

الأمر إبان هذه الدولة ، والحياة الفكرية فى دولة الموحدين تمثل إمتداداً للحياة الفكرية فى دولة المرابطين خاصة فى مجال الفلسفة ، وذلك رغم ما إدعاه ابن تومرت من أنه قد جاء بنور الفتح العقلى بين أهل المغرب الغربى .

إن ما تميزت به الدعوة الموحدية فى مجال الحياة الفكرية ، بالنسبة لما كان سائداً فى البلاد هو حل قيود الانحصار فى الفروع ، وفتح باب الانطلاق فى رحاب « الأصول » ما أمكن ذلك .

ويبدو أن غبطة أهل البلاد ، وخاصة أهل المغرب الافريقى بمذهب مالك واستكانتهم إليه لما حققه بينهم من الائتلاف وعدم الفرقة المذهبية ، تلك الفرقة التى عانى منها أهل المشرق ، وعرفها كذلك أهل الأندلس ، قد جعلهم يذعنون للدعوة بالانصراف عن إعمال الفكر فى الأصول نزولا على رغبة فقهاء دولة المرابطين الذين نادوا بذلك توكيداً لمركزهم وسلطانهم فى هذه الدولة ومما لا شك فيه أن ابن تومرت بإلتفاته إلى «علم الأصول» قد أفاد واستفاد : أفاد لأنه رد العقول إلى ينابيع الشريعة الاسلامية ، واستفاد : لأنه أتى بما خالف به بعض أوضاع الدولة السابقة عليه وهو دولة المرابطين . فعرف كيف يلعب على وتر حساس ، ظاهره توكيد « التوحيد » وباطنه إحداث ثورة سياسية لصالحه ، وصالح اتباعه[١] .

---

(١) انظر فى هذا : التحليل القيم لظهور « دولة الموحدين » الذى قام به دكتور عباس الجرارى استاذ الأدب المغربى والشعبى بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط بالمملكة المغربية . فى مقال له بعنوان : « ثورة سياسية ومذهبه » من صفحة ٨٤ إلى ١٢٠٠ من العدد الأول من مجلة « المناهل » التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافيه بالرباط ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م — انظر أيضا كتابه: «الأمير الشاعر أبو سليمان الموحدى » الدار البيضاء ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م — كما عالج الأستاذ محمد رشيد ملين فى كتابه « عصر المنصور الموحدى » الحياة الفكرية بالمغرب وقدم لنا عرضاً شيقاً لنواحى الحياة فى ذلك الحين وقد طبع هذا الكتاب بمطبعة الشمال =

فأضاء لهذا عاملا من عوامل دعم الانطلاق الفكرى الذى لم يكن كله من خلقه وإيجاده كما بينا، وإنما تلقى عناصره من حياة دولة انقضى عهدها، وكانت قد شلت نفسها بعدم الأخذ بـ « الأصول » فبتى عضوها الأشل وهو الإكتفاء، بـ « الفروع » وسار بركب الحياة الفكرية من أجل صالح العلم والدولة.

فإذا ما واجهنا أصناف العلوم للتعرف على أهلها، نجد أننا مع أعلام ينتمى أغلبهم إلى حلقات درس ومدارس بدأت نشاطها العلمى أيام المرابطين. وكانت جامعة « قرويين » تتلقى طلاب هذه الحلقات لتسير بهم إلى أرقى تكوين خاصة فى العربية وعلومها، ويصح أن نرجع فى ذلك إلى ما كتبه كل من الأستاذ محمد الرشيد ملين، والدكتور عباس الجرارى إذ أعطى كل منهما صورة حية نابضة لمدى ما وصلت إليه علوم اللغة فى هذا العصر. يذكر الأستاذ « ملين » أن كتاب « العين » كان محل اهتمام فقد اختصره أبو بكر محمد بن مدجج الزبيدى الأندلسى [1] [ت ٣٧٩ هـ / ٩٩٠ م؛] وانتشر هذا المختصر فى المغرب بأجمعه.

وهذه إشارة تعكس مدى اهتمام أهل هذه البلاد بالعربية التى لم يكونوا متحدثين بها أصلا، فهى ليست لغتهم الأم، إذ كانوا يتحدثون بالبربرية.

وتوكيداً لهذا الإهتمام يقول دكتور عباس الجرارى إن المبدأ الذى اتخذه ابن تومرت. وهو مخاطبة جماهير الناس بالبربرية وإلقاء الخطب الدينية والمواعظ بها لم يؤثر على الاتجاه إلى اللسان العربى للإلمام بقواعده وإتقانه [2]، فلقد كانت

= الافريقى (بدون تاريخ) وقد قدم لهذا الكتاب الاستاذ عبدالله كنون الذى كتب فى شخصيات عدة من هذا العصر، وذلك فى سلسلة «ذكريات مشاهير رجال المغرب» طبع أغلبها بدار الكتاب اللبنانى ببيروت.

(١) أنظر « عصر المنصور الموحد » لمحمد الرشيد ملين صفحة ١٧٤

(٢) أنظر كتاب «أبو الربيع سليمان الموحد» بقلم دكتور عباس الجرارى ص ٧٧، ٧٨

الجماهير ترى فى اللغة العربية أنها لغة الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة وأنه بالتالى يجب معرفتها لمعرفة الدين الحنيف .

معنى هذا أن انتشار مثلثات عبد الله بن محمد البطليموسى النحوى [ت ٥١١هـ ١٢٢ م] وهو من أعظم رجال اللغة فى الأندلس يدل على معرفة بالعربية ، ورغبة فى تقويم النطق وإصلاح اللسان . كما أن حفظ أشعار الجاهلية : «لامرىء القيس» و«النابغة» و«علقمة» و«زهير» و«طرفة» ، و«عنترة» من أهم السبل لاتقان اللغة وقد لجأ أهل العلم إلى بعض أساليب لتيسير التحصيل فنظمت مسائل العربية فى أراجيز يسهل ترديدها . يذكر د. عباس الجرارى أرجوزة محمد بن عيسى أبن أصبغ المعروف بابن المناصف [ت ٦٢٠ هـ/١٢٣١ م] وهذا الأرجوزة هى : «المذهبة فى الحلى والشيات»[1] كما ظهر نظم لصحاح الجوهرى وجمهرة ابن دريد[2] .

ويشير دكتور الجرارى إلى التحقيقات اللغوية التى قدمها أبو زيد عبد الرحمن السهيلى المالقى [ت ٥٨١ هـ /١١٩٢ م] فى كتابه «الروض الأنف»[3] وكيف تقبلها أهل العصر بتقدير كبير واستيعاب واضح . كما يشير إلى أبى عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجى الحميرى السبتى وأبى الخطاب بن دحية اللذين كانا من أحفظ أهل عصرهما لكتاب سيبويه وأصول اللغة[4] .

— ويبدوا أن الاهتمام «بالنحو» قد بلغ أشده فى هذه الحقبة من الزمان حتى

---

(١) نفسا المرجع السابق صفحة ٧٨ — نقلا عن «المعجب صفحة ١٥٥ .

(٢) نفسا المرجع السابق — نقلا عن البغية صفحة ٤١٩ .

(٣) أنظر : «الأمير الشاعر أبو سليمان الموحدى» للدكتور عباس الجرارى صفحة ٧٨ — وقد رجع فى ذلك إلى : المطرب ص ٢٣٠ وزاد المسافر ص ٩٦ .

(٤) أنظر : البغية ص ٦٩ وعنوان الدراية ١٥٩ — ١٦٠ .

أن الأستاذ ملين[1] يرى أنه حدثت مغالاة فى الاهتمام بالنحو ودراسته جعلته هدفا فى ذاته ، وهو فى حقيقته آلة تعين على حسن الآداء ، ويشير إلى ماحدث من تقارع بالحجة بين النحاة ، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى مدن مختلفة مثال ذلك ماحدث بين نحاة طنجة ونحاة أشبيلية . ويذكر أن جل النحاه بالأندلس كانوا من أشبيلية مثل : محمد بن خلف الأشبيلى [2] .

وعمر بن محمد بن عمر[3] وهو رئيس النحاة بالأندلس . وابن خروف على بن محمد[4] الذى تنازع مع اللخمى ، وكان للعالم الكبير والقاضى الوقور عبد المنعم ابن محمد بن الفرس[5] كتابا فى مسائل الخلاف بين نحاة البصرة والكوفة ، الذين قدموا ، من خلال منازعاتهم سيلا جارفا من النظريات ، والقوانين ، والمؤلفات ، والشروح ، والتعاليق والحواشى ، التى غمرت العالم العربى لعدة قرون .

ومن علماء العدوة الذين ساهموا فى معركة النحو ، ابو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولى[6] [ت ٦٠٧ هـ/١٢١٨ م] صاحب « المهذبة » يقول الدكتور

---

(١) أنظر « عصر المنصور الموحدى » لمحمد الرشيد ملين صفحة ٧٧ .

(٢) نفس المرجع السابق — أنظر التكملة — ٨٢١ .

(٣) نفس المرجع السابق وأيضاً : — التكملة ١٨١٩ — صلة الصلة — ١٢٨ ، وأيضاً حدائق الأزهار لمحمد بن عاصم الغرناطى .

(٤) نفس المرجع السابق ص ١٧٦ ، ١٨٠ — وأيضاً صلة الصلة ٢٤٥ — التكملة ٢٣٤ .

(٥) نفس المرجع السابق وأيضاً : صلة الصلة ٢٨ .

(٦) نفس المرجع السابق وأيضا : صلة الصلة ٩٥ — أنظر أيضا ماكتبه دكتور الجرارى فى الأمير الشاعر أبو سليمان الربيع ص ٧٨ وقد رجع فى ذلك: =

عباس الجراري انه كان « كبير نحاة المغرب فى هذه العهد »[1] ولبعض مصنفات الجزولي أصول خطية فى مكتبتي القرويين بفاس والاسكوريال باسبانيا .

وقد برز من بعده تلميذه ابن معطوهو أبو زكريا يحي زين الدين الزواوى[2] [ت ٦٢٨ هـ/١٢٢٩ م] الذى صنف الألفية فى النحو ، والعقود والقوانين وكتاب حواشى على أصول ابن سراج فى النحو ، وكتاب شرح الجمل فى النحو ، وشرح أبيات سيبوية وهو نظم ، وديوان خطب ، وله قصيدة فى القراءات السبع ، ونظم كتاب الصحاح للجوهرى . والجمهرة (لابن دريد ، وله كتاب « المثلث) ومن نحاة المصموديين ، ابو القاسم عبد الرحمن بن رحمون المصمودى[3] [ت ٦٤٩ هـ/ ١٢٦٠ م] وأبو عبد الله محمد بن هشام اللخمى[4] [ت ٥٧٠ هـ / ١٣٨١ م] .

ويحكى أنه قد حدث نزاع أيضاً بين مدرستى « فاس » و تلمسان حول « صرف ابي هريرة وخلاف مدرسه سبته لجمهور النحاة حول « ضم النكرة المقصودة ثم خلاف مدرسة المغرب حول « لولا » ... الخ .

وهكذا نتبين مدى الاهتمام بالنحو فى ثلث الفترة . ذلك الإهتمام الذى

= البغية ٣٦٩ ووفيات الأعيان حـ/١ ص ٤٩٨ وذكريات الإشاهير أى مشاهير رجال المغرب للاستاذ عبد الله كنون عدد ١٩ .

(١) « الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان » للدكتور عباس الجرارى صفحة ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) نفسها المرجع السابق صفحة ٧٩ — أنظرا لمزيد من التفاصيل : البغية صفحة ١٥٦ ، ١٥٧ وأيضاً ٤١٦ .

(٣) أنظر البغية — صفحة ٣٠١ .

(٤) المطرب ١٨٣ ويثبت دكتور عباس الجرارى أن ابن دحية قد وصفه بأنه « الفقيه الأستاذ النحوى الكبير المتقن الخطير » .

استمر حتى اليوم . كما يقول الأستاذ « ملين » مثلا فى مقرارت ودروس القرويين[1] .

أما العروض ، فقد إهتم به المغاربة ولدينا قصيدة « ضياء الدين الخزرجى[2] السبتى المعروفة و « الخزرجية »أو « الرامزة »[3] .

كما اهتم كل من ابن معط وابن أبى الجيش الانصارى بهذا العلم .

اما الشعراء فمنهم من العصر المرابطى أدركوا عهد الموحدين ولم يتجاوبوا معهم . ومن ابرز هؤلاء . القاضى عياض الذى قاوم الدعوة الموحدية فى البداية ثم رضخ لسلطان قوتها وإن لم يسلم بمضمون دعوتها[4] .

ومنهم من انتصرو للموحدين ووصفوا فتوحاتهم، وعلى رأس هؤلاء . أبو عبد الله محمد بن حسين بن عبد الله بن حبوس[5] [ت ٥٧٠ ه / ١١٨١م] غير أنه عاد وكف عن مدحهم واضطر إلى الفرار منهم إلى الأندلس . ويرجح دكتور جرارى أن ذلك يرجع إلى تحرره الفكرى القائم على الاعتدال .

إذ أن دراسة شعره فى المصادر القديمة تكشف عن أنه يبعد عن التمادى فى

---

(١) « عصر المنصور الموحدى : لمحمد الرشيد ملين صفحة ١٨١ .

(٢) « أبو الربيع سليمان » للدكتور عباس الجرارى ص ٨٠ .

(٣) نفسا المرجع السابق .

(٤) أنظر إشارة دكتور جرارى إلى ذلك فى كتابه عن « ابى ربيع سليمان » ص ١٠ وكذلك نفح الأزهار صفحة٩ والقلائد ص ١٣٤ .

(٥) أنظر فى ترجمته فىالتكملة ج ٢ ص٦٧٧ وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٥ زاد المسافر ص ١ المطلوب ص ١٩٩ — وأيضاً مقال الدكتور عباس الجرارى بمجلة دعوة الحق مارس ١٩٦١ .

العقليات المعتزلية ، كما يحجم عن الجمود فى الأمور الفقهيه ، ويميل إلى الاخذ خاصة بالآداب السنية . وهو مالم يوامن تماما رأس الدولة الموحديه فى ذلك الحين ثم أصبح إثر فتح عبد المؤمن للاندلس ، شاعر الخليفه الرسمى يصاحبه فى كل تحركاته ورجع إلى مدح الخليفة . أبنائه وخاصة أبى يعقوب .

أما الشعراء الذين نشأوا فى أحضان الدولة الموحدية ووهبوا انفسهم لها . فمنهم أبو العباس الجراوى(١) الذى يبدو أنه رغم ترديده لمدح الموحدين الا أنه لم يتشرب الدعوة الموحدية من أجل أن يصعد بمبادئها إلى مستوى الفاعلية فى النفسا .

أما الشعراء الذين يمكن أن يطلق عليهم وصف أنهم « ذاتيون » فهؤلاء اتخذوا من الحب والغزل والوصف ، موضوعات لشعرهم ومن هؤلاء ابن غرلة(٢) الذى اشتهر فى التوشيح والغزل وأحب بنت عبد المومن التى كانت بدورها شاعرة . وكذلك أبو الربيع سليمان(٣) (الامير) الذى تنـــاول شعره عدة موضوعات منها الذاتى ومنها ما يتعلق بالتيار المذهبي للدولة ، وكذلك الشاعر أبو حفص عمر السلمى الاغماتى(٤) [ت ٦٠٣ هـ / ١٢١٤ م] .

ثم أخيراً شعراء ادركوا اضطراب دعوة المهدى لما بها من تناقض مذهبي

---

(١) أنظر : المغرب جـ ٢ ص ٥٠٩ التكملة جـ ١ ص ١٢٨ — أزهار الرياض جـ ٣ صفحة ٣٦٤ الغصون اليانعة ص ٩٨ نفح الطيب جـ ٥ ص ٢٢٨ وفيات الاعيان جـ ٢ ص ٤٩٤ ذكريات مشاهير رجال المغرب (سلسلة) لعبد الله كنون عدد ٦ ،

(٢) أنظر « موشحات مغربية الدكتور عباس الجرارى ص ١١٥ .

(٣) انظر الدراسة عنه فى كتاب د . جرارى .

(٤) الغصون اليانعة جـ ٩١ وزاد المسافر ص ١٠١ — وحذوة الاقتباس ٢٨٦ والعدد ٣٠ من سلسلة ذكريات المشاهير لعبد الله كنون .

فاتجهوا إلى الدين وقدموا شعرا دينيا صوفيا . ومن هؤلاء ميمون بن خنبازة(١) [ت ٦٣٧ هـ/١٢٤٨م].

ومن فحول الشعراء فى الزهد : عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدى (٢) المحدث الذى لعب دوراً هاما عند دخول ابن غانيه إلى بجاية والذى بقى بذلك المنطقة يتستر الاتجاه السنى الخالص من بدعة عصمة الإمام ولاقى فى سبيل ذلك الكثير من عنت المصامدة .

ثم صفوان بن إدريس(٣) وأبو العباس أحمد السبتى دفين مراكش(٤) .

ويجب أن نثبت أن كثيراً من هؤلاء الشعراء كان يتفاعل بصدق مع أحداث دولته خاصة ما كان فيه عزة وانتصار للاسلام ، وقد ظهر ذلك عقب غزوة « الأرك » التى تم فيها سحق النصارى بالأندلس فكان الشعر الدينى يظهر ممتزجا بمديح المنصور .

الامر الذى يدل على قوة الشعور الدينى فى شعب المغرب على مدى العصور وإذا تركنا علوم اللغة إلى غيرها من العلوم الأخرى وبدأنا بالعلوم الدينية نجد أثر لمسة ابن تومرت بالنسبة لعلوم الفروع الذى حرص على أن يحد من النشاط فيه ويوجه الجهود إلى الأصول كما أشرنا فنجد فى علوم أصول الدين : أبا الحجاج بن نموى عالم الكلام بمدينة فاس وهو الذى درس عليه عالمنا أبو الحجاج المكلاتى على نحو ما يتبين ذلك فى سيرته .

---

(١) الجذوة ص ٢٠٨ « ذكريات المشاهير » عدد ٧ .

(٢) انظر كتاب « عصر المنصور » لمحمد الرشيد ملين ص ١٩٢ وكذلك صلة الصلة ٩.

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

ثم نجد عبد الله بن باديس عبد الله اليحصبي [ت ٦٢٢ ﻫ / ١٢٢٣ م] وهو من الشخصيات ذات الانتاج العلمى الأصيل .

ويرشدنا الأستاذ عبد الله كنون إلى شخصية أصولية أخرى كتب عنها فى سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب ، وهو :أبى عمرو عثمان بن عبد الله القيسى القرشى المعروف بالسلالجى [1] (ت ٥٧٤ﻫ / ١١٨٥ م) الذى تتلمذ على ابى الحسن على ابن محمد بن خليفن الأشبيلى (ت ٥٦٧ﻫ / ١١٧٨ م)الذى كان من أبرز أصولى هذه الفترة من الزمان وهو الذى أرسى أسس الأصول بمختلف أنحاء الدولة الموحديه خاصة بمدينة فاس .

ثم هناك أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفندلاوى . المعروف بان الكتانى (ت ٥٩٦ﻫ / ١٢٠٧ م) .

وابو الحسن على بن محمد الخزرجى الإشبيلى الفاسى المعروف بان الحصار (ت ٦١١ﻫ / ١٢٢٢ م) .

وأبو عبد الله بن عثمان بن سعيد المعروف بابن بقيميس (ت ٦٠٨ﻫ/١٢١٩م) .

ثم عالمنا الشيخ أبو الحجاج يوسف بن المعز المكلاتى الذى أبان عما يمكن أن يكون لاهل المغرب من وقفات حاسمة دفاعا عن العقيدة .

ويلاحظ أن توجيه النظر إلى ضرورة الالتفات إلى « علم الأصول » كان له أثره فى العلوم الدينية الأخرى .

فقد أفاد منه «التفسير» و «علم الحديث» إذ لم يعد العلماء يقتصرون على ما ورد فى المذهب وما اتجهت اليه علوم الفروع وحسب، ولكن صاروا يأخذون فى الحسبان أقوال

---

(١) سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب « السلالجى » بقلم الأستاذ عبد الله كنون

المفسرين القدامى على اختلافهم ويستشهدون بصحيح الحديث دون الاقتصار على بعض منه . بحيث نجد أن علم التفسير قد عاد إلى مكانته الأولى التي يجب أن يحتلها بين المسلمين ، وأصبح شيوخ الاسلام فى هذه البقعة يحرصون على اتقانه ، ودفع كل جهل برجاله الأوائل ؛ فنشطت الرحلات لاستجلاب كتب التفسير من منبعها وتنبه الرجال إلى ما يمكن أن يتعرض له المفسر من زلات ، قد تؤدى به إلى البدع والآفات فى فهم آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، واهتموا بمواقف أهل البدع جهمية كانوا أم معتزلة أم مرجئة أم إباضية أم خوارج أو غير أولئك وهؤلاء ممن حادوا عن أصول التفسير الصحيح فقدموا ما قدموا من مواقف مبتدعة فى الدين ، ولعل سبب زللهم أجمعين تطبيقهم لما سمّى بالتفسير الاستنباطى الذى يقوم على إعطاء الأولوية لفكرة مسبقة على دلالة النص المنزل فيكيف النص طبقا لمقتضيات هذه الفكرة المسبقة التى تكون فى بعض الأحيان نسقا فكريا متكاملا كما هو الأمر عند المعتزلة . فينطمس المعنى الحقيقى للنص ويفهم بأسلوب مشوّه وتكون البدعة .

وبمناسبة الاشارة إلى البدعة وقيمة الرجوع إلى النص المنزل فى المقدمة عند معالجة الأصول ، أصول الفقه أو أصول الدين ، نذكر بما كتبه العلامة المحقق الأصولى الإمام أبو اسحق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الشاطبى الغرناطى[1] (ت ٧٩٠هـ/ ١٤٠١م) وهو إمام متأخر بعض الشىء عن الفترة التى نكتب عنها ولكنه كان من الذين عنوا بأمور بلدهم وتتبع جذور آفاتها فتعرض لكثير من الأوضاع الخاطئة فى مجتمعه

---

(١) انظر كتابه « الاعتصام » تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا. جزءان — دار التحرير للطبع والنشر ١٧٠ . القاهرة .

والتي ترتبط بلا جدال بما كان سائداً خلال العصور السابقة عليها ومن بينها العصر الذى نكتب عنه وهو عصر المكلاتى أى عصر الموحدين ، فنجده يتعرض لمسائل البدع والابتداع ، ويشير إلى غربة الاسلام فى بعض البقاع فى بلاده . يعنى بذلك بعد كثير من الناس على مر الزمن عن الفهم الحقيقى للشريعة الاسلامية . ومقتضياتها.

ومن بين البدع التى يشير اليها ما يتعلق بالعقيدة ومن بينها القول بالامام المعصوم (١) وبدعة التغالى فى تعظيم الشيوخ (٢) . والكتاب كله يمثل كثيرا من المآخذ التى كانت سائدة عند المغاربة كما يقول الشاطبى ،والتى حاول المعتدلون من الموحدين تقويمها منذ عهد يعقوب بن عبد المؤمن وابنه المنصور ،وعدد من اللاحقين عليه من آل عبد المؤمن الذين أرادوا تخليص العقول من آفاتها .

وقد استهل الكتاب بالتعريف بالبدعة ومعناها ثم ذم البدع وبين منقلب أهلها ، وتحدث فى مأخذ أهل البدع فى الاستدلال . ثم تعرض لمختلف المجالات التى تطرقت إليها البدع . مشيراً إلى الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان وانهى كتابه بالكلام فى الصراط المستقيم الذى انحرفت عنه المبتدعة .

وهذا منصف فى إصلاح حال القوم حظى به أهل المغرب ليقضى على ما تبقى من البدع بعد أن حاول بعض حكامه صادقين القضاء عليها على نحو ما يتبين لنا من دراسة مواقف كثيرة من الحكام الموحدين على تواليهم فى دراستنا للناحيتين السياسية الدينية خاصة .

الأمر الذى يمكن أن يصور لنا الكثير من الموضوعات التى كانت محل بحث ودراسة من قبل الأصوليين وغيرهم من علماء وأئمة العلوم الدينية . وكيف أن هجوم

---

(١) انظر كتاب الاعتصام للشاطبى جـ ١ ص ١٥٨ .

(٢) نفس المرجع السابق جـ ٢ ص ١٦١ .

ابن تومرت على علم الفروع قد فتح المجال واسعا أمام المصلحين ليقدموا ما يرونه حلا للصعاب التى يواجهها انطلاق الفكر لتحقيق مزيد من التحصيل القوى القويم.

وعلم التفسير أكبر يمكن للعقل البشرى أن يجد فيها فرصة صالحة لصقله وإعداده الاعداد العلمى السليم لمعرفة العلوم الأخرى على اختلافها ، إذ أن إتباع أصول التفسير الصحيح تعطى للذهن دربة طيبة تؤهله بها لإصطناع المنهج المناسب طبقا لتقدير ما هو واقعى، وما هو ذهنى، وما هو خبرى ، وقيمة اتصال كل بالآخر.

ومن أبرز علماء التفسير فى عصر الموحدين الشيخ عبد الله بن سليمان بن حوط (ت ٦١٢هـ / ١٢٢٣ م) استاذ أبناء المنصور (ت ٥٩٥هـ / ١٢٠٦ م) ومن قبله الشيخ عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربى (ت ٥٤١هـ / ١١٥٢ م) صاحب كتاب الوجيز فى التفسير (١) ، حيث أخذ من التفاسير السابقة عليه الأندلسى منها خاصة وغير الاندلسى .

ويرد فى كتب طبقات المفسرين أن تفسير الزمخشرى قد حظى بعناية مفسرى المغرب الذين حرصوا على تناوله بعد تخليصه من الاعتزاليات التى كانت تشويه فى ناحيته العقائدية .

كما يرد أن هناك من جمع بعد ذلك بين « الوجيز » « والكشاف » ومن هؤلاء الشيخ عبد الكريم بن محمد ...من بقى المرسى .وقد تعددالمفسرون فى عصرالموحدين وكانوا يمثلون كثرة واعية .

ومما يجب الإشارة اليه أن إهتمام المغاربة بتفسير الزمخشرى يرجع خاصة إلى ما به من علوم اللغة والاعراب والبلاغة ؛ ولعل هذا هو الذى جعلهم يخلصونه من الاعتزاليات ليكون مرجعا صافيا من كل ما يمكن أن يعوق دراسته للاستفادة ضد منه فى جوانب اللغة .

---

(٣) يقول عنه الاستاذ محمد الرشيد ملين :« إن كتاب الوجيز خلاصة للتفاشير كلها ص ٢٤٧ ، ص ٢٤٨ .

كما يجب أن نلاحظ أن كتاب « الوجيز » يقوم على التفاسير الأولى وهذا يدل على حرص صاحبه على الاسترشاد بأصول السلف الصالح فى التفسير . وهو مبدأ له أهميته فيما يتعلق بأصول التفسير الصحيح ، أشاد به ابن تيمية بعد ذلك عند ما حث على ضرورة الاستئناس بأقوال أوائل المفسرين لقربهم من عصر النبى عليه الصلاة والسلام وعصر الصحابة والتابعين وقد جاءوا من بعدهم .

أما القراءات : فقد ظهر فيها عدد وفير ، وبرزوا فى التجويد ذلك أن ملوك الموحدين كانوا يستكنون إلى القراءات الجيدة وقد استنوا سنةطيبة وهى اصطحاب من يقرأ القرآن فى غدواتهم وروحاتهم أثناء سفرهم للفتح لقهر أعداء الدين . الامر الذى جعل أهل التجويد يحرصون على اتقان أدائهم ، وقد ساعد اتقان علم القراءات على اتقان مخارج الألفاظ مما عاون المستمعين على حسن نطق العربيه .

ومن أبرز أهل القراءات : عبد الله بن أحمد بن محمد اللخمى بن علوش ، ويحيى ابن محمد بن خلف الهوزانى .

أما ما يتعلق بعلم الأصول فقد ظهر فيه دارسون اعتمدوا فى البداية على كتب أئمته فى البلدان الإسلامية التى لم تهجرة . وكان ذلك خاصة فى المشرق الاسلامى ولكنهم سرعان ما امتلكوا ناصيته وقدموا لنا نتاجهم فى أصول الفقه والدين .

أما فيما يتعلق بالفلسفة ، فإنه يكون من المجدى أن نتبين أولا روافدها ، ثم طبيعة الاشتغال بها ، ثم الموضوعات التى ركز عليها القائمون بها ، إهتمامهم .

لقد عرفت الدراسات الفلسفية فى المغرب العربى منذ عهد بنى أمية الذين أرادوا لفلولهم التى نجت من بطش العباسيين بفرارها إلى الأندلس ، أن يكونوا أصحاب دولة تقوم على العلم ، وتكرم العلماء خاصة ، وأنهم لم يجدوا بين أهل الأندلس الأصليين من اليهود والنصارى من كان ينتصر للفلسفة ، أو يلتفت إليها ، لما كان متفشيا بينهم من الجهل والتباطؤ الذهنى ، فقد كانت سياسة الحكام من غير المسلمين

حينذاك متجه إلى تلجيم عقول رعاياها بلجام سلطتها حتى لاتتفتح على ينابيع العلم والمعرفة ،فبقى اليهود والنصارى بعيدين عن أصول الفكر السليم .

الأمر الذى اضطر بنو أمية من أجله إلى استجلاب كتب العلم من المشرق ليغذوا بها خزائن الكتب التى أقاموها فى عدة أماكن من دولتهم ، وخاصة فى بلاط الخلافة. وقام النقاش حول مسائل متعددة كانت محل أخذ ورد فى المجتمع المشرقى، وكثرت الأقوال فى كل مسألة وتعددت الفرق ، وخرج لنا كتاب « الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم الأندلسى، دليلا بينا على مدى إرتباط مسائل الفكر فى المجتمع الأندلسى بمثيلاتها فى المشرق من ناحية الموضوع، وإن إختلفت وتباينت إلى درجة ما من ناحية صياغتها وبعض عناصرها .

وكان هذا التباين يعكس بعض المواقف الفكرية لأهل البيئة الأندلسية التى ضمت عناصر غير عربية . من أهل البلاد الأصليين كما أشرنا .فقدتفتقت عقولهم عن بعض آراء تخص ثقافتهم اللاهوتية عندما احتكوا . بمسائل التراث الاسلامى ، وكان اليهود أكثر العناصر المتباينة إجتهاداً فى تحصيل الفلسفة ، التى وردت عن طريق العرب إذلم تكن ، لدى اليهود فى ذلك الوقت ، ترجمات عبرية لآراء الأوائل من اليونانيين أو لآراء أهل صناعة الفلسفة من العرب . ويبدو أنهم أهملوا فى تحصيل الترجمات اللاتينية للكتب الفلسفية اليونانية، رغم اتقان كثيرين منهم للغة اللاتنية، ولما تعرفوا على لغة الفاتحين « أى اللغة العربية » وتبينوا علوم تراثهم انغمسوا فيه.

ولكن بعقول شكلتها خلفية متشبعة بالكثير من آراء أهل اللاهوت اليهودى والنصرانى ، وقدموا آراء لها لونها وتتعارض فى كثير من نواحيها مع الفكر الدينى الإسلامى .

وظهر على صفحة الحياة الفكرية الأندلسية اسم سليمان بن جبرول [ت٤٦٣هـ ١٠٧٠م] وهو المعروف باسم أفيسبرون Avicebron عند نصارى القرون

الوسطى ، وظهرت تواليفه التى لم يبق منها سوى ماهو بالعبرية أو اللاتينية مثل كتاب « منابع الحياة » حيث تحدث عن أصل الموجودات ؛ الهيولى [1] والصورة وصلتها بالإرادة والإلهية . ويرى بعض الباحثين أن أثر الفيثاغورية وإخوان الصفا واضح فى أقواله .

ويرى الدكتور محمد بيصار فى وصفه لعصر ابن رشد ، أنه ظهر أيضا « باخيا بن ياقودا » [3] .

وأن الشعر اليهودى الدينى كان أسبق الشعر الأندلسى إلى التأثر بالمذاهب الفلسفية ، وابن جيبرول من مواليد مدينة ملجا بالأندلس فهو قديما وترعرع فى ظل الحياة الفكرية العربية فى ذلك الحين حتى أنه قد ظن فى البداية أنه عربى مسلم ولكن دراسات المستشرق مونك كما يثبت د. محمد غـــلاب هى التى كشفت عن حقيقته .

ثم ظهر المشتغلون بالفلسفة من العرب وإن كانوا قلة فى البداية ولم يخرجوا عن نطاق قصور الأمراء خاصة الشغوفين بالعلم منهم .

وهذا ما كان من أمر أمير سرقسطة : إبراهيم بن عبد الرحمن .

حيث ظهر فى بلاطه ابن باجه الشهير بابن الصائغ [ت ٥٢٧ هـ ١١٣٨م] .

وهو أول مفكر مسلم يحمل لواء العمل بصناعة الفلسفة بالمغرب العربى [1]

---

(١) انظر دكتور محمد غلاب فى كتابه « الفلسفة الاسلامية بالمغرب نقلا عن الاستاذ فونك Munk [صفحة ٢٢ من هذا الكتاب] .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) أنظر كتاب « فلسفة ابن رشد » للدكتور عبد الرحمن بيصار كلامه عن عصره .

وهو الذى أرسى أسس مدرسة فلاسفة المغرب المسلمين من أمثال ابن طفيل [ت ٥٧٤ ﻫ ١١٨٥] وابن رشد [ت ٥٩٥ ﻫ ١٢٠٦ م] وغيرهما ممن زاول خاصة العلوم العملية التى كانت تنتمى إلى نطاق الفلسفة : مثل الطب وعلوم التنجيم والجبر والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغير ذلك .

اشتغل ابن باجة بالفاسفة وكانت له مصنفات متعددة[١] من ابرزها كتابه « تدبير المتوحد »[٢] ثم مجموعة رسائله الفلسفية الالهية[٣] .

ويلاحظ أنه كان كأى مفكر مسلم يعتبر صناعة الفلسفة دخيلة على التراث الاسلامى على إعتبار أنها لون من التفكير والتقسيم الذهنى الذى يقنع بالنظر دون الواقع والذى يتردد بين الأساليب والوقفات الذهنية التى لاتعير الموجود الخارجى العينى اعتباراً رغم تعرض أهل هذه الصناعة له ولكن على اعتبار أنه مظهر لوجود عقلى هو الحقيقة ، دون العينى المتحقق خارجيا . وهذا هو الذى جعله يفصل بين جهوده التى كرسها لشرح كتب أئمة هذه الصناعة وعلى رأسهم أرسطو استجابة لرغبة الأمراء والحاكمين ، وبين جهوده الخاصة فى فهم الوجود والمعرفة والقيم حيث تمثل أسس الفكر الاسلامى خلفية أقواله التى ترتكز عليها نظرياته فى مجالات المعرفة الفلسفية ومن أبرز آرائه ما ذكره فيما يتعلق بموقف الفرد من الجماعة ، والجماعة من الفرد وهو بهذا يلفت النظر إلى أثر كل منها على الآخر مؤكداً اهتماما جديداً لم يظهر بمثل هذه الصورة فى الشرق .

---

(٢) أنظر « ابن باجه وآراؤه الفلسفية » بحث تقدمت به السيدة زينب عفيفى لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة من قسم الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة ١٩٧٦ م

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

وكان بمثابة اللبنه الأولى التى ارتكز عليها ليس فقط اللاحقون عليه من فلاسفة المغرب، ولكن أيضا بعض رحالته ومؤرخيه مثل ابن خلدون ومن سبقه مثل ابن الأرزق ، وغيره من أساطين فكر علم العمران بالمغرب العربي .

أما آراؤه فى المعرفة والوجود والمسائل الأخرى الفلسفية فهى تمثل إمتداداً لموقف فلاسفة المشرق خاصة الكندى فيلسوف العرب الأول رغم عدم ورود ذكر لإنتقال كتاباته إلى المغرب العربى. فاهتمام الكندى بالتقريب بين الحكمة والشريعة وهو الاتجاه الذى نقع عليه فى رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة[1] هو الذى ركزت عليه المدرسة المغربية الفلسفية خاصة عند ثالث أعلامها وهو ابن رشد .

وقد انتقل ابن باجه من الأندلسى إلى بلاط المرابطين بمراكش ثم عاصر أوائل عهد الموحدين ، وتعرف فى فاس[1] على خزائن الكتب والمصادر ، وتبين إهتمام ملوك المصامدة بالفكر الفلسفى . وتنفس الصعداء بعض الشيء عندما شعر بتخفيف وطأة الضغط على العاملين بصناعة الفلسفة إذ لم يعد ثقل الأمور فى يد متزمتى الفقهاء الذين بلغوا من شدة حماسهم لمجال معارفهم أن حرضوا على حرق كتاب إحياء علوم الدين للغزالى بمجرد خلاف مذهبى فما بال خلافات الفلسفة .

انتقل أثر ابن باجة إلى ابن طفيل[2] [ت ٥٩٢هـ ١١٨٥م] وظهرت فى كتابه « حى بن يقظان » ودارت أفكاره حول حياة الفرد والجماعة خاصة فى مجال الفكر. وابن طفيل من ابناء منطقة غرناطة . ومن مصنفاته كتاب « أسرار الحكم المنطقية » «ورسائل فى النفس » .

ويتبين من واقع رسالة حى بن يقظان أن ابن طفيل يتحرى أيضا أساليب

---

(١) أنظر « رسالة إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى » . من كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق وتقديم الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة القاهرة ١٩٥٠ .

كيفية كسب المعارف وأنه قد فطن إلى اختلاف معادن واستعدادات الناس لتلقى الفكر الفلسفى .وقد تعرض للفلاسفة السابقين عليه فنقد كل من الفارابى الذى اعتبره صاحب أقوال متناقضة فى النفس ثم ابن سينا الذى يرى أن كتاباته لا تعنى بالغرض المطلوب ومدح ابن باجة .

ولعل هجوم ابن طفيل على الفارابى وابن سينا يرجع إلى أن مصنفاتهما لم تصل كلها إليه .

ولقد كان لموقف ابن طفيل هذا أثره على الأصوليين الذين عندما توجهوا إلى الفلسفة لنقدها هاجم أغلبهم الفارابى وابن سينا ولم تهاجموا ابن ماجة وابن طفيل، ولعل فى الهجوم عن الفلسفة من خلال التعرض لفيلسوفين انقضى عهدهما ولا ينتميان إلى بلاط ملوكهم وأمرائهم ما يبعد العواقب الوخيمة التى قد تنتج عن هجومهم على فلاسفة بلاط خليفتهم .

نقول « قد » إذ من الجائز جداً أن يرجع هجومهم على الفيلسوفين المشرقيين لوصول أرائهما مشوهة إليهم بخلاف ما كان من أمر من يخالطونهم من فلاسفة بيئتهم الذين استطاعوا أن يتعرفوا على أبعاد أقوالة لهم أكثر من أولئك الذين انقضى عهدهم وتعرفوا عليهم من خلال أقوال خصومهم أو بالأطلاع على بعض ما كتبوه مما لا يكشف عن سلامة وثراء موقفهم الفكرى الفلسفى الاسلامى[1]

ولقد كان ابو الحجاج المكلاتى فى كتابه الذى بين أيدينا من أولئك الذين تعرضوا فقط للفارابى وابن سينا دون فلاسفه بيئته ابن باجه ، وابن طفيل ثم

---

(١) أنظر كتاب : « مقالات فى اصالة المفكر المسلم » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود القاهرة ١٩٧٦ .

المقال الثالث والرابع من هذا الكتاب : الأول عن «الكندى فيلسوف العرب الأول والثانى عن « الفارابى بين الخلق والابداع » .

ابن رشد(٢) .

أما ابن رشد فقد سار في مجال الفلسفة قدما وقدم من المصنفات عدداً وفيراً ينقسم إلى : شروح لأرسطو تنفيذاً لطلب يعقوب الموحدي ثم طلب ابنه المنصور وإلى مصنفات ضمنها آراءه الخاصة التي تبحث عن أصول فكرية اسلامية ، فصار مضمون الفلسفة على يديه يبعد بوضوح عن التصادم مع الشريعة . وهي النقطة التي اهتم بها في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . وفي كتابة « مناهج الأدلة » وإن كان قد تعرض في أخريات أيامه لمحنة إذ غضب عليه المنصور ونفاه مع نخبة من معاصرين من المشتغلين بالفلسفة المتلمذين عليه :

غير أن غضب المنصور لم يدم طويلا إذ سرعان ما عفا عنه هو والباقين ورجع إلى السماح بالاشتغال بالفلسفة وكان قد حرم العمل بها لما وصل إليه من وشايات عن تصريحات لابن رشد تبين من بعد أنه برىء منها .

على نحو ما بين ذلك كل من الدكتور محمد بيصار والمرحوم الدكتور محمود قاسم فيما كتباه عن عصر ابن رشد وبينه ايضا بعض الدارسين لهذا الفيلسوف من المستشرقين والعرب .

ويجب أن نلاحظ أنه إذا كانت الفلسفة قد ظهرت وترعرت في رحاب الحياة الفكرية داخل القصور فإنها لم تكن متقبلة من عامة الجمهور الذي قرأ في أيام الموحدين كتب الغزالي بعد أن قرر ابن تومرت في بداية عهد دولته الرجوع إليها وخاصه كتاب الإحياء الذي أمر بحرقه علانيه المرابطون ومن بين كتب الغزالي :

---

(١) أنظر صفحات :ـ

من الكتاب الذي بين أيدينا حيث الهجوم على أبي نص تارة وعن ابن سينا أخرى .

كتاب : « تهافت الفلاسفة » الذى يعرف بمختلف نواحى الضعف لدى فلاسفة اليونان خاصة .

ولعل المكلاتى قد قرأ هذا المصنف وتأثر به ، فأعطى ما أعطى فى كتابه « لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول » وهو الكتاب الذى بين ايدينا بعد انادلى بدلوه فى الردعليهم وتكييف اسلوب دحض آرائهم على طريقته إذ انه لايجارى الغزالى فى وقفتهمنهم وإن كانقد سار على نهج الغزالى فى اختيار النقاط الواجب تناولها فى ردوده عليهم .

التحليل

عنوان الكتاب هو : « لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » وهو يشير إلى أن المصنف فى « علم الأصول » الذى تتأكد مسائله من خلال الرد على الفلاسفة اعتماداً على « لباب العقول » أو « لباب المعقول » كما كان العنوان قبل تعديله [1] أى على أساليب عقلية .

والعنوان على هذا النحو يعبر تعبيراً دقيقاً عن حقيقة مضمون الكتاب إذ صدر فيه المكلاتى عن موقف أصولى تتبين معالمه منذ البداية ، بجعل موضوعاته ، مسائل ماسة بالعقيدة كان الحديث عنها سائداً فى عصره مثل : القول بقدم العالم وبالموجود الثالث ، وبغير هذا وذاك من أباطيل الفلسفة . التى دحضها بأساليب عقلية على طريقة أهلها .

أما أنه قد صدر عن موقف أصولى فهذا ما يتبين من استهلاله المصنف بالحمد والشكر لله على هدايته إلى « علم التوحيد » الذى هو : أول ، وأبرز العلوم ، لأنه يعصم ، بفضل الله ومنه من الكفر والضلال . يقول فى ذلك : « الحمد لله الحى القيوم ، الذى ذلل لنا طرق العلوم ، فهدانا إلى « علم التوحيد »[2] . ثم يقول « ... فإن العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية ، والاهتمام بها حق مفروض والاعراض عنها باطل مرفوض »[3] . ، ثم يضيف : « .. فأصبحت أذهاننا بيمن

---

(1) كان العنوان الخارجى للكتاب هو « لباب المعقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » ، ولكنا فضلنا الصيغة الواردة للعنوان على لسان المكلاتى داخل المصنف ل ٢ (أنظر هامش ١ من صفحة العنوان بالنسخة المحققة التى بين أيدينا.

(٢) أنظر المخطوط ل ٢ (٣) نفس المرجع السابق

الله سارحة فى رياض التوفيق ... ، وعقائدنا ، والحمد لله سليمة من دعاوى كل يدعى زنديق كالقول بقدم الحوادث .. الخ »[١] .

وترجع قوة هذه المحاولة القائمة على « لباب المعقول » إلى الموقف النقدى الذى وقفه المكلاتى فى آرائهم فى المسائل التى حددها فقد اصطنع مفاهيم واتخذ أساليب تهدف كلها إلى دحض هذه الآراء المناوئة للعقيدة .

يقول فى ذلك : « فشننا على رؤساء الفلاسفة الغارة ، وكلمناهم على موجب اصطلاحهم وأغراضهم ، فأ نصفنا القارة »[٢] .

ويلاحظ أن المكلاتى لايقصر ردوده على الفلاسفة كما يبدو من نص العنوان وإنما يرد على كل مناوىء لآراء أهل الحق الذين هم الأشاعرة . ونراه ينص أحيانا على الفرق الأخرى من غير الفلاسفة مثل المعتزلة والكرامية .

وأحيانا أخرى يكتفى بلفظ الفلاسفة من أجل الدلالة على من يخالف أهل الحق .

كما يلاحظ أنه يعنى بالفلاسفة : اليونانيين والمسلمين بل نجده يكثر من ذكر بعض الفلاسفة المسلمين مثل الفارابى وابن سينا دون غيرهما وكأنه لايعلم شيئا عن الكندى ولايرغب فى الزج باسم فلاسفة المغرب ضمن المناوئين وهذه ظاهرة يمكن أن نعجب لها ،وهو الذى عاصر ابن رشد ومن قبله ابن طفيل — الذى ضمن كتبه إشارات متعددة عن ابن ماجه .

بل كثيراً مايشعر القارىء أنه لايعنى بلفظ فلاسفة سوى الفارابى وابن سينا خاصة فى المواضع التى يذكر فيها آراء معينة .

---

(١) نفس المرجع السابق (٢) نفس المرجع السابق

ويتبين الباحث أنه قد اعتمد فى نقده هذا ، ليس فقط على حسن استيعابه للمدلولات والمفاهيم ، واتقانه لتطبيقها ، وإنما أيضا وبالذات على مهارة ملحوظة فى بناء الأنسقة القياسية القائمة على مقدمات مناسبة لمطلوبه ، الأمر الذى أدى إلى إبراز الخلل المنطقى فيما وضعه خصومه من أسس ، وما انتهوا إليه من نتائج فى قياساتهم .

بحيث نستطيع أن نقول : إن هذه المحاولة قد جاءت مناسبة للخصوم ، أو كما يقال : « على قد » أصولهم ، لأنها جعلت دحض آرائهم أوضح وأبين لعقولهم وعقول من كان يهوى أن يسير على منوالهم على مايتبين ذلك تفصيلا بعد ، إذ دحضت آراؤهم ، وحل محلها الحكم الصائب فيما يتعلق بتحقيق الموجود والصفات وغير ذلك من المسائل التى عالجها .

ويكون العنوان بهذا مطابقا لما جاء بمضمون الكتاب وهو أنة لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول .

ويتضمن الكتاب سبعة عشر « بابا » بعد التمهيد بمقدمة ، وينقسم كل باب إلى فصول : الباب الأول : فى القول فى حدث للعالم ، والثانى : فى جواز عدم العالم والثالث : فى الرد على الفلاسفة فى أن النفس الانسانية جوهر قديم والرابع : إثبات العلم بالصانع ، والخامس : فى استحالة الجهة على الله والسادس: فى القول بالوحدانية والسابع : فى القول فى إثبات العلم بأحكام الصفات . والثامن : فى القول فى إثبات الصفات . والتاسع : فى أن الله تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . والعاشر : فى إثبات كوى البارى تعالى متكلما . والحادى عشر : فى إرادة الكائنات . والثانى عشر : فى التحسين والتقبيح ، والثالث عشر: فى الهدى والضلال وشرح الصدر والتوفيق والخذلان . والرابع عشر : فى إثبات النبوات. والخامس عشر : فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والسادس

عشر : فى جمل من أحكام الآخرة . والسابع عشر : فى الأسماء والأحكام والثواب والعقاب ، وهو الباب الأخير من المصنف .

وقد حرص المكلاتى أثناء عرض آرائهم والرد عليهم على إثبات شبههم وتفنيدها ونقض ماجاء بها . كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

وسنعرض الآن إلى هذه الأبواب على التوالى بادئين بالمقدمة.

مقدمة الكتاب :

تشتمل مقدمة الكتاب عن ديباجة وشروط أربعة يرى المكلاتى أنه يجب توفرها فيمن يقرأ هذا الكتاب.

أما الديباجة ، فقد استهلها المكلاتى بحمد الله الحى القيوم الذى هداه إلى طريق علم التوحيد كما أثبت شكره له تعالى على لطفه ومنه عليه بالتوفيق .

ثم يبين مادعاه إلى تصنيف الكتاب وهو طلب أحد معاصريه ممن شاعت الفلسفة فى قطره[1] أن يصنف كتابا يدحض به آراء الفلاسفة .

وأما الصفات التى يجب أن يتحلى بها قارىء هذا الكتاب أو بصفة عامة طالب هذا العلم والتى سماها بـ « الشرائط » فهى :

أولا : توفر الاستعداد الذهنى لقارىء الفلسفة وطالبها . وهذا لاينال بجهد الاكتساب ، ولا بالرد إلى الأنساب .

---

(١) وأغلب الظن أن هذا كان فى الأندلس حيث الغلبة للمذاهب الفلسفية كما تبينا ذلك من دراسة عصره ، خاصة وأن المكلاتى قد توجه مرتين إلى الأندلس بصحبة يعقوب المنصور [المتوفى ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦م] .

ثانياً : همة على ملازمة الموقف الذهنى مع المجردات .

ثالثا : أن يكون الطالب من شأنه الاعتكاف على النظر فى غوامض المشكلات، وإعمال الفكر فى اقتناص النتائج من المقدمات .

رابعا . أن يكون ممن عرف علوم النظر على اختلافها . . . وحصلت له ملكة تميز بها .

هذا فيما يتعلق بالمدخل لمضمون الكتاب .

الباب الأول : القول فى حدث العالم :

وهو من أطول الأبواب لديه وأبرزها ، مما يعطى للباحث فرصة سخية لتتبعه فى وقفاته الفكرية فى المسألة .

يمهد المكلاتى للكلام فى هذا الباب بمقدمة ضمنها ثلاثة فصول : يقول فى مستهل كلامه فى هذا الباب : إعلموا وفقكم الله أنه يجب أن نقدم قبل هذا الخوض فى مقصود هذه المسألة ثلاثة فصول [1] .

ويلاحظ الباحث أن لهذه الفصول من الشمول والعمومية ما يجعلها أقرب إلى أن تكون مقدمة لمضمون الكتاب كله ، وليس فقط لمسألة الحدوث ، إلا إذا كنا نعتبر هذه المسألة مفتاح الكلام فى المسائل الأخرى وبنائه ما يلى على ما سبق .

أما هذه الفصول فهى :—

الأول : فى بيان نسبه علم التوحيد إلى العلوم الدينية من حيث أنه كلى لاجزئى

الثانى : فى بيان موضوع هذا العلم .

الثالث : فى المصطلحات المستعملة فى هذا العلم ، أو كما يقول : « فى تفسير الأسماء المشتركة الدائرة فى هذا العلم بين النظار . »

أى بالنسبة للفصل الأول فقد اعتمد فى ابراز مكانة هذا العلم على فكرة منطقية

---

١ — انظر صفحة ١٠ من الكتاب الذى بين ايدينا .

وهى « الـكلى والجزئى » على أساس أن هذا العلم يتناول الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل وأنه خلافا لأصول الفقه يتناول القصائد التى بها تثبيت صحة العلوم الأخرى كما أنه يتبين الباحث أن المكلاتى يصدر فى هذا الفصل عن فكرتين أساسيتين تميزانه كمفكر مسلم فى مقابل الفلاسفة اليونانيين الذين يرد عليهم .

الأولى : أن للعقل الانسانى قدرة محدودة أى أن من الحقائق مالا يملك الفرد إعمال الفكر فيها لأنها تفوق مقدرته يقول فى ذلك . « وعندئذ ينقطع نظر المتكلم [١] لأن هذه الموضوعات : « . . مما لايشتغل العقل بدركه . ولا يقضى أيضاً باستحالته » [٢] وهذه الموضوعات : « . . يتلقى بالقبول ما يقوله الرسول عليه السلام » [٣] وتتبين أن هذه الموضوعات هى ما يسمى فى التراث الاسلامى بالغيبيات . لأنه يحددها منقول إنها القول : «فى الله» واليوم الآخر . . الخ . » [٤] وفيما عدا هذه الموضوعات فالعقل يملك القدرة على تناولها بالفطرة والجبلة .

والثانية ، الاعتراف بالموجود الحقيقى خارجيا رغم أنه موجود جائز ، فكونه جائز لا ينفى حقيقته ، وهى أنه يقع : وأنه عندما يقع يمثل وجوداً عينياً منفصلا عن الذات العارفة . وهذا يتبين من عبارته : « وأن هـذا الجائز قد وقـع » [٥] ويعنى بالوقوع كما اشرنا وجوداً خارجيا عينياً يدرك بالحواس . وهو مالا يتبينه

(١) انظر صفة ١٢ من النص .
(٢) نفس المرجع السابق
(٣) « « «
(٤) « « «
(٥) « « «

الفيلسوف اليونانى (١) . إذ الجائز لدية لايمثل أية حقيقة واقعة ، فهو لايعدو أن يكون مفهوما عقليا أو فكرة متعقلة (٢) ، على نحو مايتبين ذلك من واقع مضمون مصطلحاتهم . وعلى رأس هذه المصطلحات «الجوهر» و «العرض» ،

ولا نقول إن المكلاتى هو أول من تبين هاتين الفكرتين. فهذه مفاهيم وقع عليها الأصليون منذ فجر الاسلام لأنها مستقاه أصلا من واقع العقيدة الاسلامية . فهى موجودة عند مختلف أهل الكلام والفلاسفة المسلمين فى المشرق والمغرب (٢) ، ولكن للمكلاتى فضل ابرازها بعرضها على طريقة الخصوم .

أما الفصل الثانى من المقدمة وهو فى بيان موضوع هذا العلم. فقد ابرز فيه المكلاتى حقيقة طبيعة هذا العلم مثبتا أنه « نظرى » أى « أن معلومه لا عن مزاولة أفعال وأن غايته هى العلم » ، مقربا طبيعته من طبيعة علم الفلسفة التى هى فى نظر أهلها . « العلم للعلم » فهو لاينسى أنه يتناول الكلام معهم « باصطلاحهم وعلى أغراضهم » ثم يبحث مضمون كل صناعة نظرية، فيبين أن هناك الموضوعات ثم المسائل. ثم المبادىء .

ويلاحظ أنه قد بدأ بذكر الموضوعات وانهى بذكر المبادىء ، وليس العكس خلافا للفكر اليونانى الذى يعطى مكان الصدارة للمبادىء العقلية دون الموضوعات ونراه يوضح موقفه هذا بنوع من التدرج مع العقلية اليونانية فيبين « ان مسائل

---

١ — انظر لمزيد من التفصيل فى هذه النقطة كتاب « مقالات فى اصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور .

ويلاحظ ان المكلاتى لا يفرق بين الفيلسوف اليونانى وعلى وجه الخصوص افلاطون وأرسطو والفيلسوف المسلم مثل الفارابى وابن سينا اللذين هاجمهما فى اكثر من موضع من هذا الكتاب . وقد وضحنا حقيقة نظرة كل من الفارابى وابن سينا . . . فى تعليقاتنا على النص

٢ — انظر صفحة من المرجع السابق .

هذا العلم من العلم الطبيعي (١) في مقابل العلم « الألمعي » أي الذي لا يعتمد علـى الواقع المحسوس وإنما يكتفي بالماعات النظر العقلي .

وهذا أمر يردنا مع المكلاتي إلى الخلفية الواقعية التي يجب أن تصدر عنها النظرة إلى العالم فالعالم حقيقة خارجية واقعة تتميز « بالجواز » الذي يتبين مفهومه المنطق للعقل من واقع اجراء الملاحظة الخارجية للعالم .

والعالم بهذا دليل مادي على وجود قوة عليا خالقة ، . من هنا كان العالم في علم التوحيد من أجل العلم بالصانع ومن هنا قوله : انه « علم للعلم » (٢)

أما الفصل الثالث من المقـــدمة وهو « في تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار » (٣) فقد وفق المكلاتي فيه وبيسر ، وبالذات في بدايته إلى إبراز الخطوط العريضة لما يميز الفكر الإسلامي فيما يتعلق بتحديد مفاهيم الألفاظ وأهم هذه السمات

---

١ — انظر صفحة ١٥ من النص

٢ — يتبين المكلاتي هنا أن « العالم » كموضوع « لعلم التوحيد » عبارة عن دليل محسوس يقيني على وجود صانع له حق وهو الله سبحانه وتعالى؛ لأنه إذا كان الوجود الخارجي . كما يتبين فلاسفة اليونان متعقلا فقط فمعنى هذا أن صانعه ليست له قدرة على الخلق والإيجاد .

وهو مالا يتفق وصفات الله تعالى . فالمكلاتي يقدر كأصولي ، قيمـة القـول بالوجود العيني للموجودات . حيث يتبين أن « العالم » يمكن أن يكون موضوعاً « لعلم التوحيد » الذي هو كلي كما يصبح أن يكون موضوعا للعلوم التي الهدف منها التعرف على حقيقته أي على القوانين التي تنتظم تحتها جزئيات العالم . والمنهج عندئذ يكون الاستقراء .

(٣) ل ٢ ش سطر ١٤

هى أولا اهتمام المفكر العربى بالمدلول اللغوى (٢) للالفاظ . حتى لا يجىء مدلولهم الإصلاحى متنافراً تمام التنافر مع ماهو دائر بين الناس . وفى هذا إرتباط بواقع دلاله الالفاظ مع قبول إمكان تطويرها إلى ما يمكن أن يعرف منها من معان إصطلاحية دقيقة .

ثانيا : انتهاج العرب منهجا انفردوا مابه فى الجملة عن سائر المفكرين فى وقتهم وهو تحديد مضمون اللفظ طبقا لما يبينوه من معنى محدد واضح يستطيعون شرحه وبيانه بحكم إدراكهم البين له . وهو المبدأ الذى عبر عنه المكلاتى بمايلى .

« لأن الجمهور — [يقصد العرب] — إنما يضعون الألفاظ لما أدركوه ومالم يدركوه فلايضعون له لفظا (٣) — وهذا مبدأ له قيمته . خاصة إذا ماتبنيا مايقصده العرب بالإدراك وهو مايرتبط بالوقع وبالذات الواقع الخارجى الملموس إرتباطا وثيقا . مع إرتباط إيضا بالمعانى العقلية التى لا بد وأن يكون لها دلاله محدده معينة تؤدى إلى الوضوح والتميز ، دون اللبس والغموض والتخبط . ومن هناكان الفرق البين بين نهج العرب لغويين كانوا أم نظاراً ونهج الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يسبحون فى أجواء وطبقات ذهنية تنفرض المحسوسات وتعلو عليها تعففا واحتقارا .

ثالثا : — الأمر الذى يجعل السمة المميزة الثالثة للفكر العربى هى : الإتجاه نحو المحسوس أولا فى المفهومات واعتبار الإدراك الحسى ضرورة وليس وهماوهو مايتبين بقوة فى شرح المضمون اللغوى لأول مصطلح عالجه وهو « الموجود » فيقول : —

---

(٢) نفس المرجع سطر ١٥ ، ١٦

(٣) نفس المرجع سطر ٢٢

فالموجود المستعمل عندهم على الإطلاق قد يعنون أن يحصل الشيء متحيزا فى المكان وأن يمكن منه مايراد منه ويكون معرضا لما يلتمس منه فانما يعنون بقولهم وجدت الضالةوجدت ما كنت فقدتة ،أى علمت مكانه وتمكنت منه ألتمس ماشئت»[١] وهذا لا يعنى أنهم لا يقدرون المعانى المجردة بل هم يتبنوها ولـكن على أساس أن لها دلالة محددة معينة واضحة « مفيدة » لا توقع فى اللبس إذا يقول إستكمالا لما سبق : —

وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوما وأن الذى يقصد مفيد مثل قولهم : وجدنا زيداً كريما »[٢]

هذه هى السمات الثلاثة الأساسية التى يمكن أن يستخلصها الباحث من واقع كلام المكلاتى — عن موقف المفكر المسلم فى تراثه الفكرى بالنسبة لتحديد معانى الألفاظ لغة واصطلاحا — وهو موقف يختلف تمام الإختلاف عن موقف المفكر اليونانى فى تحديد معانى ألفاظه إذ أنه يتجه إلى التجريد المتعالى على الواقع على نحو ماتبين ذلك تفصيلا فى مدلولات المصطلحات الفلسفية التى أوردها .

ويمكننا أن نقول فى هذا الموضع من مقالنا إن موقف المسلمين من مدلولات الألفاظ يمثل مايسمى فيما بعد فى المدرسة المنطقية الإنجليزية بالواقعية أو الموضوعية positivisme بحيث يصح أن نقول إنه نقول أنه من الجائز جداً أن تكون هذه المدرسة إمتداد لتأثيرات الفكر العربى فى مجال المفاهيم المنطقية المنهجية وهذا يعنى أن للعرب ليس فقط فضل السبق بل وفضل إيقاظ الفكر الأوروبى من سباته العميق .

---

(١) ل ٣ ش سطر ١٦ ، ١٧

(٢) ل ٣ ش سطر ١٨ ، ١٩

(٢) أنظر سمات الوضعية كمذهب فلسفى .

الممثل فى الإستكانة إلى المتوارث لديهم من الأفكار والمذاهب وهو التراث اليونانى الموغل فى التعالى على الواقع والذى وصفه العرب وبالذات مناطقتهم[١]. ابن حزم وابن تيمية بالعقيم، وتبعهم فى ذلك فرنسيس بيكون فى أرجانونه الجديد[٢] فإذا ما وقفنا عند الألفاظ الدائرة عند النظار موضوع الفصل الثالث والتى قدم لها ببيان مميزات الفكر العربى فى تناول تحديد مدلول الألفاظ نجد أن المكلاتى قد وفق إلى حد كبير فى إثبات أهمها وأبرزها مع بيان واضح لدقيق اختلافات مضامينها الإصطلاحية لدى الخصوم أى فلاسفة اليونان على وجه التحديد. إذ أن وقفاته عند بعض مفكرى المسلمين من المتكلمين مثل الأشاعرة والمعتزلة لاتعدو أن تكون إثبات إجمالى لمميزات الدلالة توكيداً لبعض ما أثبته من سمات فى التقديم للفصل. كما أن وقفاته عند رأيه الشخصى فى مقصود هذه المدلولات ليس لها وجود فى هذا الفصل إلا لماما[٣] وهذا أمر طبيعى يتفق وماحدده المكلاتى للفصل من مضمون وهو: «ماهو دائر بين النظار».

ومما هو جدير بالذكر أن الباحث لا يقع على آراء المكلاتى مجمعة فى أى من فصول هذا الكتاب وإنما يتبينها من خلال ردوده بعد ذلك حيث يبنى الأنسقة المنطقية للإيقاع بالخصوم أو حيث يفند شبهاتهم وفى هذا أيضا التزام ببنية الكتاب، الامر الذى يسمح لنا بإفتراض أن المكلاتى — ربما أوسع آراءه شرحا فى كتابيه اللذين أشار إليهما ضمن سياق مصنفه الذى بين أيدينا وهما: «البرهان»، و «المقولات»

---

(١) أنظر مقال «دور المفكرين العرب والمسلمين فى التفكير الفلسفى» وهو المقال الأول الذى ظهر فى كتاب «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» بقلم كاتبة هذه السطور. القاهرة — دار الفكر العربى ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) أنظر ص ١٢ من النص

واللذين لم تقع لهما على أثر حتى الآن . ونرجح أن يكون الأول فى بيان أسس مذهبه فى مدركات العقول كمفكر مسلم يتناول الأمور من خلال نظرة واقعية — والثانى تطبيقا لبعض تقسيمات عقلية يونانية قائمة على مفاهيم إسلامية رغم تسميتها بأسماء مستعارة من هذه الفلسفات الدخيلة(١) .

فإذا وقفنا عندما تناوله من إصطلاحات نجد أنه بدأ بـ « الموجود » ومنه تدرج إلى « الشيء » ثم « الذات » ثم « الجوهر ثم « العرض » ثم مفهوم « الواحد » و « الهوهو » ثم المقصود بـ « الضدين » كما وقف عند مصطلح « القوة والفعل » والتام والناقص والكل والجزء والجميع ثم تناول « المتقدم والمتأخر » و « السبب والعلة » . وشرح المقصود من « الهيولى » « والمبدأ » و « الإسطقس » ثم تحدث فى الإضطرار وأخيرا بين المقصود « بالطبيعه » عندهم .

ويلاحظ الباحث أن الكلاتى فى عرضه لمضمون هذه الإصطلاحات لدى الخصوم لم يتعد موقف العارض الشارح ، بخلاف مابدر منه تجاه بعض المتكلمين من مواقف نقد حيث صرح فى هذا الفصل بإختلافه معهم مظهراً أخطاءهم بحيث نستطيع أن نقول إنه بتلافيه نقد الخصوم فى هذا الموضع ، قد أظهر أمانة علمية فى العرض إنتهت إلى حسن إبراز لأبعاد مفاهيمهم الأمر الذى أدى إلى تبين ما عليه هذه المفاهيم من إتجاه عقلى صرف فى تقدير الوجود والموجود بصفه عامه ، يتعارض مع واقع الحوادث . هذا هو الاتجاه الذى يتبين بوضوح من دراسة ما عرض من

---

(١) هذا ما نرجحه ولقد سبق لنا أن شرحنا فكرة أن التسميات المستعارة من الفلسفة اليونانية لم تعد سوى لباسا لمفاهيم إسلامية من أجل أن يبدو التصنيف منتميا إلى علم « صناعة الفلسفه » .

مفاهيم : من أولها وهو « الموجود »[١] إلى آخرها وهو الطبيعة »[٢] .

قال عن « الموجود » عند « النظار » أى الفلاسفة : إنه « مثال أول »[٣] مبينا أن « دلالتها : كل مشار إليه كان فى موضوع أو لا فى موضوع »[٤] ثم قال : « والأفضل أن يقال أنه إسم لجنس جنس الأجناس العالية على أنه لقب له ذات[٥] ثم بين أنه يطلق أى « الموجود » على كل ما تحت جنس أى على جميع الأنواع . ويثبت أنه يطلق أيضا . « على كل قضية » كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس » ثم يضيف فيقول : « وبالجملة على كل متصور ومتخيل فى النفس » ونقع فى هذا العرض على مفهوم « الصادق » فى الفكر اليونانى وهو : « كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو فى النفس » وقد وفق المكلاتى تمام التوفيق حين بين أنهم حتى عند إتفاق ما بالنفس مع ما بخارجها فمكان الصدارة والأولوية للمعقول . وليس لما هو خارج النفس وذلك بذكره عبارة « كل معقول كان خارج النفس » فالمعقول هو الذى يتبين فى الخارج وليس ما بالخارج هو الذى يبدو للعقل ويصير معقولا بعد أن يكون مصدره هو الخارج دون الداخل : داخل ما بالنفس . وهذا الذى بينه المكلاتى بمهارة وإيجاز يتفق تمام الإتفاق مع حقيقة الاعتبارات المختلفة بمذهب أبى المشائين

(١) يلاحظ أن الموجود فى كلامه له كيان منفصل فى حقيقته عن الذات العارفة

(٢) أن المكلاتى يتبين مفهوم لفظ « طبيعة » فى التراث اليونانى وهو يختلف عنه فى التراث الإسلامى حيث يكون فى هذا الأخير مرادفاً للموجود العينى ، وفى الآخر ممثلا لعلاقات ذهنية . »

(٣) ينظر فلسفة أفلاطون « نظرية المثل » .

(٤) يعنى هنا الوجود العينى والمتعقل .

(٥) ينظر معانى لفظ « ذات » التى بين أن تكون عينية ومتعقلة .

أرسطو الذى يتناول عرض آرائه وآراء من تبعه كما سبق وأثبتنا ذلك .

وقد ترتب على هذا المفهوم أن كثيرا من الأشياء تكون موجودة خارج النفس ولا تعقلها النفس وتكون حيئئذ « منحازة بماهية » والماهية عندهم لاتعنى الموجود الحقيقى العينى ، إذ حقيقتها فى أن تكون متصورة ، يقول فى ذلك : « وقد يقال فى الشيء إنه موجود ويعنى أنه منحاز بماهية ماخارج النفس سواء تصور فى النفس أم لم يتصور » فهذا نص يبين أن الحقيقة تكون إما متصوره فى النفس أم غير متصورة دون بيان أنها موجودة سواء تصورت أم لم تتصور ، فقولهم إنها « بماهية ما خارج النفس » يؤكد كونها من المعقولات أو الماهيات المتعقلة — والعقول لديهم درجات وهكذا ... فالتبين الواضح للواقع العيانى غير متوفر فى مفاهيم اليونان وقد عبر المكلاتى عن ذلك بقوله :

فالمنحاز بماهية ما خارج النفس هو أمر من « الصادق » ، أى أن الأمر لا يعدو فى أذهانهم مفهوما لا غير ، فهم يدورون فى مجال المنطقيات دون الحقيقة الواقعية العيانية ، ووقفة المكلاتى عند الماهيات تؤكد ذلك : إذ يصرح بأن التى يقال « إنها ماهية » ثلاث : أحدها ، جملة الشيء التى هى ملخصه ، والجملة مادل عليه إسمه والثانية الملخصه بأجزائها التى هى قوامها .. والملخصة بأجزائها مادل عليه حده . . والثالثة : جزء جزء من الجملة . وينتهى من كل ذلك إلى أن الوجود لدى هؤلاء الخصوم يقال على ثلاثة معان : « على المقولات » وعلى ما تقال عليه ، وعلى الصادق أو على ما هو منحاز بماهية ماخارج النفس تصور أو لم يتصور .

والخلاء من تقديرهم شيء « ينحاز بماهية متصوره فقط ، ولا تكون هى بعينها خارج النفس » وربما هذا المفهوم هو الذى دفع المتكلمين إلى إثبات أن العالم ملاء وليس خلاء .

ويرتبط مفهوم « الموجود بالذات » « والموجود بالعرض » بمفهوم « الماهية » بحيث نجد أن من الموجود بالذات » ما ماهيته مستعصية عن أن تتقدم أو تحصل أو تفعل بقولة أخرى » ومنه ما ماهيته هي : المشار إليه الذى لا فى موضوع » ومنه « ما ماهيته وكيفيته فى أن لا يحتاج إلى تسمية أصلا . وأخيرا يثبت لهم مفهوم الموجود لديهم على أنه الرابط للمحمول مع الموضوع أى المتمثل فى هذه القسمة العقلية التى ليس فيها ما يجعل أحد شطريها معبراً عن واقع أو متصلا به . ومن هنا كان « الموجود » لديهم هو المتعقل أو المتصور والذى لا يتعدى فى مفاهيمه على إختلافها بضع تقسيمات عقلية متصورة فقط لا تمت إلى الواقع الخارجى المحسوس بصلة ، اللهم إلا ما يجعل هذا المحسوس تابعا للمعقول . . لأن الأولوية معطاة للمتعقل دون الواقعى . ويتبين هذا كله من مجرد العرض الذى حرص على أن يجعله يكشف عن حقيقة مفاهيمهم : كما سبق وأشرنا .

لذلك نجده إمعانا فى حرصه على إبراز حقيقة مفاهيمهم فى تكاملها دون تدخل من قبله كخصم لهم تقول ، نجده يلجأ عقب هذا العرض إلى إثبات الرأى المخالف ... رأى الأشاعرة — كما نجد ذلك لديه فى فصل تال حيث يبرز سمة الواقعية الواضحة فى مفهوم الشيىء مثلا لدى هؤلاء المتكلمين . . . ومما يؤكد لنا أنه لم يتعرض لرأى الأشاعرة فى الشيىء إلا من أجل القاء مزيد من الضوء على سمة المعقول لدى الفلاسفة — أنه لم يقف عند أى تفصيل فى آراء الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين فيكون بذلك هو الذى بدأ برأى أهل اللسان العربى ، وانتهى برأى بعض أهل النظر من المسلمين فيه ، قد حصر رأى الخصوم مبرزاً إتجاههم العقلى فى تناول الموجود فى مقابل ما يجمع عليه العرب من إتجاه نحو تقدير الواقع المحسوس وهنا يحق لنا أن[1]

(١) إن لفظ جوهر ليس عربيا — أنظر « مذهب الذرة عند المسلمين » للمستشرق بينيس .

نقف وقفه قصيرة عندما يمكن أن يكون لهذا الأسلوب فى العرض من مغزى إذ من الجائز جداً أن يكون المكلاتى قد حرص على هذا الأسلوب وهو : البدء برأى العرب والإنتهاء برأيهم من أجل أبقاء المعانى الواقعية قريبة من أذهان دارسى الفكر اليونانى من المسلمين حتى لا يطغى المعقول فى أذهانهم على إدراكات المحسوس فكأنه بهذا يخدم عقول أهله وبنى عشيرته من أجل سلامة عقيدتهم وفى الوقت نفسه يقدم لهم فلسفة الخصوم سليمة غير محرفة وبهذا يضرب عصفورين بحجر واحد : يهدم الفلسفة ويحمى العقيدة والعلم — بحيث لا يكون للمفاهيم العقلية الفلسفية سوى فائدة ثانوية جداً وهى مجرد إعطاء مزيد من الدربة والصقل للذهن فى ناحية واحدة من نواحى الإدراك وهى : الملكة المنطقية ، ولقد كان هذا أسلوبه بالنسبة لباقى المفاهيم التى شرحها .

فبعد أن شرح مفهوم الجوهر فى لسان العرب شرح المفهوم اليونانى ، ثم عقد مقارنة سريعة بين مفاهيم اليونان والعرب بخصوصه ، فنجد أن الجوهر يقال لديهم على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلا » كما يقال : « على كل محمول عرف » و « على ماهية نوع من المشار إليه » ثم يثبت أنه « يقال على العموم على ما عرف ماهية أى شيء كان من أنواع جميع المقولات » .

وهنا يصح أن نقول إنه لما كان مضمون إصطلاح الجوهر يتسم بالتجريد إلى أقصى الحدود فربما يكون المكلاتى قد قصد من عقده للمقارنات بين معنى اللفظ عند العوام ومعناه عند النظار ، تقريب المفاهيم المجردة للجوهر لعقول هؤلاء العوام هذا إلى جانب ما يمكن أن يكون قد هدف إليه من الرغبة فى الحفاظ على تقدير المحسوس إلى جانب المعقول .

ويصبح أن نثبت هنا بعض المحاولات الواضحة لتقريب المعانى لأذهان العوام : يقول المكلاتى وهو بصدد شرح معنى معانى الجوهر : فانهم أرادوا أن نسبة هذه المقولة وهو المشار إليه ، إلى سائر المقولات الأخرى ، كنسبة هذه الحجارة إلى سائر ما يقتنيه الإنسان » .

ولا يفوت المكلاتى وهو بصدد شرح الجوهر أن يذكر ما يزيد من إبراز إتجاه أصحاب هذه المفاهيم إلى إعطاء مكان الصدارة للعقل دون غيره من مصادر المعرفة . فنجده مثلا يقول وهو بصدد بيان حصول الجواهر « وهذه إنما تحصل فى النفس بعد تلك » ومن أهم ما يبرز موقف هذه الصدارة للعقل لدى الفلاسفة إثباته أن المتكلمين يهتمون بالموجود العينى وذلك فى قوله : « إن المتكلمين إنما يطلقون الجوهر على الشخص المتحيز المشار إليه لا غير وما عدا ذلك فلا يطلقون عليه إسم الجوهر » . وهذه إشارة موجزة إلى رأى المتكامين لها مغزاها . على نحو ماسبق أن بينا ذلك .

فإذا ما انتقلنا إلى « العرض » نجد أن المكلاتى يتبع أسلوبه طبعا فى تطويق رأى الفلاسفة بمفاهيم العرب على نحو ما بينا — وأنه عند عرضه لرأى الفلاسفة يبين بأمانة ما يميز رأيهم فى العرض . فيثبت أنه « هو أن لايكون داخلا فى ماهية موضوعة » . لهذا تظهر المكانة الثانوية التى يعطيها الفلاسفة للعرض فالجوهر هو الأساسى لأنه هو الذى يمثل الماهية .

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن هذه سمة عقلية فى العرض لدى الفلاسفة : ستكون محور نقاش لآرائهم ذلك لأن العرض فى عرف المتكلم ، بما أنه يمثل المرئى المتحرك أو الساكن . . الخ فى الواقع المحسوس فهو الأساس ؛ بينما الجوهر لديهم لا يعدو أن يكون «قسم عقلى» يقول به المتكلم بمهارة لمجاراة التقسيم العقلى الفلسفى بعد أن طوعه لمفاهيمه التى تقوم على تقدير المحسوس إلى جانب المعقول وإعطاء مكان الصدارة للحس — كمصدر يمدنا بمعرفة ضرورية فى مجال الواقع الخارجى

بحيث يجيء العقل فى مرتبة تالية للحس — كمصدر فى هذا المجال — مجال معرفة العالم الخارجى ،أو على الأقل هما على قدم المساواة :الحس والعقل فيما يتعلق بمعرفة العينيات ، التى قوامها الجواهر كما يقول الفلاسفة .

هذا فيما يتعلق بمفهوم الجوهر والعرض وهما من المفاهيم الأساسية التى دار حولها النقاش فيما يتعلق « بالموجود » .

فإذا ما إنتقلنا إلى مفاهيم أخرى مثل « الواحد » و«الهوهو »وغيرهما من المفاهيم التى عالجها والتى اثبتناها فيما سبق ،نجد أنه يتبع نفس الأسلوب وهو أن يبدأ بمفاهيمها لدى جمهور العرب مثل : «خط واحد » و « جسم واحد » و « المتصل » : « كالجسم الكرى » والمرتبط بالصناعة « كالسرير » الخ . ومن هذه يتدرج إلى « الواحد فى النوع » و « الواحد فى الجنس » « والواحد بالقوة « والواحد بالفعل » : وهو بهذا كله يشير إلى ما هو دائر فى مجال الفلسفة — ثم يرجع إلى مفهومى الكثير « والواحد» وكأنه بهذا كله يود أن يبين أن الواحد لدى الفلاسفة لهدلالة منطقية ، خلافا لما هو عليه لدى جمهور العوام أو المتكلمين ، حيث للواحد لدى هؤلاء دلالة الوحدانية وإن كان المكلاتى لم يكشف عن ذلك بما فيه الكفاية . فى مصنفه هذا ،ونقول فى مصنفه لأن المكلاتى قد صرح فيما بعد بأنه قد كانت له وقفات مع «الوحدانية» وإن لم يبين أين — ولعل ذلك قد كان فى أحد كتابيه« البرهان » أو « المقولات» أو غير هذا وذاك من المصنفات التى صنفها ولكننا لا نعرف عنها شيئاً .

يشرح المكلاتى بعد ذلك مبدأ « الهوهو » بنفس الأسلوب — من أجل بيان أن ما يقال فى ذلك فهو من « قسم ما هو بالذات » لأن هذا المفهوم « ما هو بالذات » يلعب دوراً له قيمته فى الفلسفة ولذلك يصرح المكلاتى بصدده أنه هو « المقصود فى هذه الصناعة » وهذه عبارة لها أهميتها لأنها تكشف عن مبدأ منطق يقوم عليه القياس الأرسططاليس الذى كان يضطنعه الفلاسفة والذى اصطنعه

المكلاتى من أجل الرد عليهم، بحيث صار مفيداً فى صناعة أخرى وهى «الكلام» وهو ما عبر عنه بقوله . « فى هذه الصناعة وفى غيرها » .

ويتدرج المكلاتى من مفهوم « الهوهو » إلى « الغير » ثم إلى « العدم » الذى شرحه بأمثلة متعددة منها ماهو منطق ومنها ما استقاه من الواقع المحسوس وهوماختم به كلامه فى ذلك توكيداً لطريقته التى إستنها خلال هذا العرض .

فإذا إنتقلنا إلى ماذكره فى الضدين نجد أن الكلام فى ذلك يرتبط إرتباطا وثيقا بمفاهيم « العرض » .

«والضدان» مفهوم منطقى إستعمل فى تفسير توالى الأعراض أمام أعين الرائين .

فأثبتت قول من قال :—

«إن حقيقة الضدين كل عرضين يستحيل إجتماعهما فى المحل الواحد» وبين ما يترتب على هذا القول وهو أنه يلزم من هذا تسمية المثلين ضدين لاستحالة اجتماعهما كما أثبت قول من رأى أن عدم صلاحية إعتبار المثلين ضدين ، وإنهما «كل عرضين يوجب أحدهما عكس مايوجبه الآخر مع إستحالة إجتماعهما فى المحل الواحد» وقد تطرق المكلاتى فى فصل « الضدين » إلى مفهوم «الغير» من جديد من أجل بيان أنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التى يقال عليها « هو هو » مفنداً ماأثبته الفلاسفة فى ذلك فقال « فمنه غير بالنوع »ومنه « غير بالجنس»«ومنه غير بالمناسبة»ومنه «غير بالموضوع» ثم ختم برأى المتكلمين « وهو كل شيئين غيران »

ويلاحظ أنه فيما يتعلق بهذه الإصطلاحات المعبرة عن علاقات منطقية دقيقة لاتقع على تلك البدايات المستقاه من لغة الجمهور ، ذلك أن هذه الإصطلاحات التى لا تنتشر إلا بين المتخصصين ولذلك إكتفى المكلاتى بختام القول برأى المتكلمين .

أما القول بـ« القوة والفعل »فإنه من المفاهيم الفلسفية التى لا تحمل علاقة منطقية فى مضمونها وهى من تخيلات اليونانيين . وقد بدأ بالأوجه التى تقال عليها كل من « القوة » و « الفعل » فى الاستعمالات غير الفلسفية : فقال: —

« يقال قوى » على الأشياء المحركة لغيرها من جهة ماهى محركة لغيرها »

ويقال قوى « على التى شأنها أن تتحرك من غيرها وهى القابلة للقوى المحركة »

ثم يتدرج بعد ذلك إلى المفاهيم العقلية حيث يثبت أنها تقال على ماذاته مبدأ حركة، ثم يبرز الإستعمال المشهور وهو « به ماكان به الشىء مستعداً لأى وجود من بعد بالفعل ثم يقول :

« وهذه هى القوة التى تقال على الإمكان» ثم يبين جميع ماقيل عليه :«قوة»— شبيه بهذا المعنى وهو :«الإمكان» غير أنه يحرص على أن يختم هذا الفصل عن القوة والفعل — بإثبات أن هناك أيضاً ماهو « لا قوة » وهو يرتبط بمفهوم « العدم » وأن من العدم ما هو ضرورى ومنه ماهو ممكن .

وهذا المعنى الأخير يعنى الفعل الذى يسبقه العدم أو الأمكان الذى يسبقه العدم وهذا المفهوم غير موجود عند الفلاسفة الذين يهاجمهم .

ولذلك يعتبر هذا المفهوم « لاقوة » أى « عدم » من أبرز النقاط التى يمهد بها لبيان معنى من أهم معانى الكلام وهو إثبات القدرة لله سبحانه وتعالى .

ثم يتعرض لمعنى التام والناقص

هذا المفهوم أيضا من أهم المفاهيم التى تفرق بين فكر اليونانى والمسلم وإن كان الكلاتى لم يوضحه بما فيه الكفاية ذلك أن التام هو ماليس به مابالقوة ـ ولذلك كان الأول تاما وبالتالى نهائيا .

بينما النهائى لدى المفكر العربى هو المحدود هو العالم .والأول أو الله لانهائى... وربما أوضح ذلك فى كتابيه الآخرين .

أما الكل والجزء — فقد وضح إستعمالاتهما بالنسبة للمتصل

ثم بالنسبة للمنفصل بما يبرز مسلمات لا تتضح وتبدو إلا عند ذكرها .

ومن «الكل» ينتقل إلى «الجزء» والأجزاء فيبرز المقصود منها من جهة الكمية

ثم من جهة الكيفية بالنسبة للجنس والفصل متلائم مفهوم الناقص — وهنا نراه يقابله بمفهوم التامه فيصير العالم هو الناقص فى مقابل الخالق التام. ونلاحظ أن الكلاتى قد لمس هذه المفاهيم الأخيرة لمسا موجزاً لم يبرز ما يمكن أن تنطوى عليه من معانى ونرجح أن يكون قد قصد فى مصنفه هذا عدم التبحر على أن يكون تفصيل القول فيها فى موضع آخر من مصنفاته ، ذلك أنه إكتفى بربط كل من صفة التام والناقص بالعلة والعالم دون توضيح يكشف عن قيمة الفروق بين المفاهيم فى التراثين اليونانى والإسلامى. كما أن شرحه لأوجه إستعمال تعبيرى « المتقدم والمتأخر » لا تؤدى إلى تبين حقيقة المقصود باستعمالهما .لقد إكتفى ببيان التقدم أو التأخر بالرتبة أو بالزمان بينما يرتبط كل من هذين المفهومين بالقدم والحدوث وهو مالم يبينه .

أما عن السبب والعلة فيثبت أنهما مترادفان ويشرح استعمالهما المشهور فى التراث اليونانى لدى أرسطو وهو أنهما يقالان على الأسباب الأربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية كما يشير إلى الاعتبارات المنطقية المختلفة المرتبطة بهما من ناحية أن «منها بالذات، ومنها بالعرض، ومنها جزئية، ومنها كلية، ومنها مركبة، ومنها بسيطة » ثم يقول « ولكل واحد من هذه الأقسام منها ماهى بالفعل ومنها ماهى بالقوة.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا التعبير له دلالة مخالفة فى مجال أصول الفقه حيث نجد أن السبب يخالف العلة فى المدلول .

وهو مالم يشر إليه الكلاتى ، وربما يرجع إغفاله لها إلى أن هذا الاستعمال لايدخل ضمن نطاق الكلاميات . إذ الكلام فى السبب أو العلة فى علم أصول الدين واحد على نحو ماعليه الأمر لدى الفلاسفة .

أما لفظ الهيولى فهو من الألفاظ التى استعملت فقط لدى الفلاسفة ولذلك نجده يعرض فوراً مضمونها لديهم فيبين أنها على مراتب : «فمنها عندهم الهيولى الأولى وهى غير مصورة » ومنها « ماهى ذوات صور كما الحال فى الإسطقسات الأربعة عندهم» .

ولا أظن أن هذا المفهوم الثانى قد عرف لدى اليونانيين أو بالأخص أرسطو صاحب لفظ هيولى الإصطلاحى ثم يثبت معانى الصورة أيضاً فيذكر مختلف الصور بمراتبها التى تتصل بما عليه الموجود من مرتبه فهناك « صورة الأجسام البسائط وهى غير آلية ، ومنها صور الأجسام الآلية وهى النفوس ، ومنها صور الأجسام السماوية » ثم يشرح فيقول : « وهى تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية وتشبه الآلية من جهة قصد الحركة » .

كما يشير إلى صورة الأجسام المتشابهة الأجزاء التى يلحقها الكون والفساد وهذا شرح مبسط وموجز للفظى « هيولى » و « صورة » .

أما بالنسبة للفظ « مبدأ » فإنه يتناوله فى معانيه الفلسفية المنطقية دون العقائدية وإن كان يستهل الكلام فيه بإثبات ذلك المعنى الفلسفى الذى يمكن أن يؤخذ فى العقائد ، لو أخذ السبب على أنه الأول ، ولكن المكلاتى يعرض هذا المعنى على أنه من المعانى الشائعة فى كتب اللغة الذائعة بين العرب — ومنه يتدرج إلى المفاهيم الفلسفية مثل أن يقول : « المقدمات مبدأ النتيجة » فإن هذا إنما أطلق عليها من جهة أنها هيولى لها » ولم يجد فيما يتعلق بهذا اللفظ مايختم به من مجال الكلاميات، خلافا لما عهد لديه فى شرح المصطلحات الأخرى .

ثم يجىء الكلام عن الإسطقسات حيث يشرح ثلاث معان فلسفية تعبر عن وجهات نظر ثلاث فلسفية فى تفسية الوجود . ولاتخرج عن أن تكون مجرد نظريات . ويهمنا أن تثبت أن أحد وجهات النظر هذه تثبت « أن الكليات هى إسطقسات الأشياء الجزئية » وهى وجهة النظر التى ترى أن مبادىء الأشياء متعقلة . ولم يشر المكلاتى إلى أصحاب هذه النظرة ، وعلى العموم مانقع عليه من وجهات نظر أخرى قديمة يونانية لايخرج عن أن يكون من هذه المتعقلات .

أما لفظ « الاضطرار » فمما هو جدير بالذكر أن المكلاتى قد تبين فيه بالذات

ذلك المعنى المرتبط بالفهم الأرسطى للوجود وهو أنه لابد أن يكون عن الهيولى مثلا، ثم يشرح ذلك بمثال يكشف بصفة عامة عن معنى الختمية بلغة المحدثين أو سنة الله التى ليس لها تبديلا بلغة المؤمنين؛ غير أنه يشير فى نهاية الفصل إلى مفهوم الإضطرار الذى لا يمكن أن يكون بنوع ولا بجهة .

وبعد هذه الجولة بين هذا القدر من الإصطلاحات يختم بمصطلح « الطبيعة » الذى يفسره فوراً بما لدى الفلاسفة من مفاهيم فيذكر التغييرات الأربعة المفروضة فى فهم الطبيعة عقلا وهى « الكون والفساد والنقلة والنمو أو الاستحالة » .

ثم يثبت التفسير العقلى الثانى وهو : « أنها الصور التى هى مبدأ هذه الحركات ... الخ » ثم الطبيعة هى الاسطقسات وقد سبق أن بينا أن الكلاتى قد أفرد للاسطقسات فقرة أظهر فيها تحديد مضمون هذا اللفظ بالعقل دون الواقع .

كما يثبت أنها تقال على الهيولى ثم يقول : « وهى بالجملة تقال على أصناف الصور، وأصناف المواد والتغييرات اللازمة عنها » أى أنها تقال على هذه المفاهيم المتصورة التى حددها أصحابها بالتأمل دون رجوع إلى الواقع إلا من أجل انتقاء مايتفق مع ما يكونوا قد حددوه من مفاهيم بصفة قبلية . لاتعطى لهذا الواقع العيانى الخارجى فرصة الكشف عن نفسه والتعريف بها من خلال الملاحظة الاستقرائية الموضوعية الواجبة للتعرف على هذا الواقع .

ومهما يكن من شىء فلقد كان الكلاتى أمينا فى التعريف بسمات مفاهيم خصومة وإن كان قد عرض هذه المفاهيم المتصورة بعد أن طوقها بطوق من المفاهيم العربية السليمة حيث أمكن ذلك دون تعسف أو افتعال فلقد تبينا أنه انتهج منهجاً معينا فى العرض يتلخص فيما يلى :

أولا : يحرص على إثبات المفهوم اللغوى عند العرب توكيداً لارتباط اللغة

بالمفهوم ، وهذا ماظهر فى الأبحاث الفلسفية الحديثة ، مثل : الواقعيه الجديدة ، أو الوضعية عموما .

ثانيا : يلخص بكل وضوح موقف المفكر العربى عند تحديد المفاهيم فيقول : إن جمهور العرب لايثبت إلا ماأدركوه ، ومالا يدركوه ، لايثبتوه ، وهذا بالضبط موقف أهل الوضعية الحديثة بالمدرسة التحليلية الانجليزية .

ثالثا : يؤكد طوال عرضه على اتجاه العرب نحو تقدير المحسوس العينى فى مقابل العقلى الصرف لدى اليونان .

رابعا : ينتهج منهجا ثابتا فى عرض مضمون الاصطلاحات وهو البدء بالذائع لدى جمهور العرب ثم المفهوم الفلسفى ثم مفهوم الكلاميين الأمر الذى يجعل المفهوم الفلسفى العقلى محصورا بين تعبيرين مرتبطين بالواقع الحسى لاتفاق الجمهور مع المتكلمين فى تقدير العينيات ، الأمر الذى يساعد على إبراز مميزات المضمون العقلى للمصطلح الفلسفى بحكم تباينه مع إطاره هذا من جهة ومن جهة أخرى . إبقاء فكر الباحث المسلم مع المفهوم الصحيح الذى يتميز بالتكامل وهو مفهوم العرب فى مقابل هذا المفهوم الفلسفى المتصور فقط أى « المبتور » وهو ماسبق أن أظهرناه أثناء العرض .

خامسا : يحرص على إبراز هـذا الاطار الذى يؤكد المحسوس العينى بالنسبة لمضمون المصطلح ، فاذا بمضمون المصطلحات مثل : الجوهر والعرض والقوة والفعل والهيولى والاسطقس والطبيعة يتجه نحو الواقعية الصريحة التى تؤكد الوجود بصفة مستقلة عن الذات العارفة .

أما المصطلحات التى تعبر عن علاقة منطقية مثل : « الهوهو » و « الضدين » ، « والكل » و « الجزء » فهو يستعملها ولكن فى مجال واقعى ويلاحظ أنه لم يتوان عند شرحها بأمثلة مبسطة من واقع « الدائر » من الألفاظ ، بالاضافة إلى أنه يوردها وسط عرض اسسه الواقعية التى يقيم عليها موقفه الفلسفى . فجاء عرضه للمفاهيم المنطقية فى إطار وقفة علمية تحترم الواقع المنفصل عن الذات العارفة البعيد عن ان يكون معبراً عن مفاهيم ذهنية متعقلة فقط لاغير .

سادسا : يصنف مصطلحاته التى يختارها من التراث الدخيل بحيث نجد أن منها ما يتصل مباشرة بما يعين على حبك القياس مثل : علاقة « الهوهو » و « الضدين » و « الكل والجزء » وغير ذلك .

ومنها مايبين إمكانية إستعماله فى كلا الاتجاهين العقلى والحسى مثل « السبب » و « العلة » و « المبدأ » و « الاضطرار » فهذه مفاهيم تتضح فى الواقع الخارجى بمعنى أن ملاحظة الواقع تؤدى إلى تبينها : فالاضطرار مثلا هو مايسمى بالحتمية فى الطبيعة الخ .

سابعا : يمكننا أن نقول إنه باختياره هذا قد قدم كل ما يعين على استيعاب أقواله فيما يتعلق بهدم شبه الخصوم على اختلافها . تلك الأقوال التى تفرق فيما يتعلق بموضوعات المعرفة بين :

(ا) موضوعات فوق مستوى العقل البشرى وهى التى تسمى بلغة الدين : الغيبيات .

(ب) وموضوعات فى مستوى العقل البشرى وهى تلك التى تتعلق بالعينيات أى الموجودات المحسوسة العينية .

كما يتبين الباحث حرصه على التفرقة بين المناهج القابلة للتطبيق على هذه الموضوعات .

فالكلاتى يقبل المنهج الاستقرائى ويطبقه حيث يجب أن يطبق أى فى مجال الطبيعة المحسوسة .

كما يقر الاستدلال الذى يرى أنه ملائم لمجال الالهيات — أى فى الأمور الغيبية.

وهذا يعنى أنه يرى حدوداً للعقل الانسانى ، تجعله صاحب قدرة محدودة على خلاف ماكان عليه الفكر اليونانى الذى أعطى للعقل الانسانى محل ثقة بلا اعتراف بحدود تحده وتجعله فى كثير من الأحيان قاصراً على استيعاب الكثير من الحقائق والمفاهيم ، ولكن فى الوقت نفسه أكد قدرة العقل على الوصول إلى يقين — فيما

يتعلق بما جبل على إمكانية فهمه واستيعابه . والمكلاتى فى هذا يصدر عن مفاهيم إسلامية مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

والآن يحق لنا أن نبدأ فى إبراز معالم أسلوبه فى القضاء على مفاهيم الخصوم . ولقد سبق لنا أن أثبتنا أنه فعل ذلك من خلال ماقدم من انسقة لإثبات الحدوث ، وردود لرد الشبهات .

قدم المكلاتى لاثبات الحدوث قياسين : صرح بصدد أولهما أنه « قياس حملى من الضرب الأول من الشكل الأول » ولم يذكر شيئا عن طبيعة الثانى . أما الدليل الأول أو القياس الأول فهو :

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائز بالنظر إلى ذاته .

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث .

فكل موجود سوى الله تعالى حادث .

وأما الثانى فهو :

« العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث »

وقد إتبع فى كل من القياسين مبدأ مناقشة كل من المقدمتين مفنداً مايظهر من شبهة بالنسبة لكل .

ويلاحظ الباحث أنه إعتمد فى الأول على مفهوم « الجواز » بالنظر إلى ذاته وهو مفهوم منطقى وقد قدم له بالتعريف وتناول فى الثانى مفهوم التغير وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض . وقد عرف كل من الأسماء السايرة بين النظار قبل ذلك

٣ — وكأنه يلخص بهذا ما اتبعه المتكلمون من اساليب انحصرت فى مجموعتين

---

(١) أنظر ص ٦١ وما بعدها من النص الذى بين ايدينا .

الأولى تقوم على مواجهة الموجود فى كتلته العينية دون قسمته إلى جوهر وعرض والثانية تقوم على فرض قسمته قسمة عقلية إلى شطرين الجوهر والعرض(١)

ومما يؤكد ذلك انه حرص فى الدليل الأول على استعمال تعبير « السلف » عن العالم وهو « كل موجود سوى الله تعالى » . وفى الثانى استعمل لفظ « العالم » الذى صار حده عند الخلف « كل جوهر وعرض » .

فكأنه قد أكد فى الأولى طريقة مثبتى الحدوث على أساس المواجهة العينية . وفى الثانية طريقة القائلين بالقسمة إلى شطرين عقليين

غير أنه فى الموقفين يستندفى خلفيته الذهنية إلى مبدأ معرفى وهو تقدير الموجود كموجود خارجى منفصلا عن الذات العارفة مبينا فيه التغيرو التبدل الواقعيين وبالتالى إلى مفاهيم إسلامية للمصطلحات اليونانية : مثل جوهر وعرض

فإذا وقفنا عند الدليل الأول : نجد انه يصيغ المقدمة الصغرى من القياس على أساس أن « الموجود » صفتان إذ قال :-

« وكل موجود سوى الله تعالى » فالله موجود ثم هناك الموجود سواه ...»

---

١ — أنظر على سبيل المثال الباقلانى: فى كتابه « التمهيد » باب «حدوث العالم»، والجوينى ملخصا طرق السابقين من أهل الحق .
من أهل الحق فى الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد « تحقيق المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . القاهرة ١٩٥٠ م

انظر أيضا كتاب الجوينى أمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ فصل « حدث العالم » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

وهذا تقسيم لانقع عليه لدى القائلين بالقدم.إذا يعتبرون أن الموجود واحد وهو ما أثبته فى نهاية كلامه عن الموجود ،والشيء عند النظار ،حيث بين رأى القائلين بالقدم وانتهى إلى إثبات رأيهم وهو « ... فالموجود إذاً واحد »[١] وذلك بعد أن شرح المقصود بالموجود بصفة عامة لديهم والماهية والشيء[٢]

ونراه يدعم هذا المفهوم عن « الموجود » بما قدمه من تفنيد لتثبيت هذه المقدمة الصغرى حيث بين ذلك بالذات من الناحية المنطقية حيث قال :

« ومما يدل ايضا على تصحيح المقدمة الصغرى ان نقول : أحكام الفعل ثلاثة: وجوب وجواز واستحالة »

فإذا تقرر ذلك فلا يخلو إما أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر الى ذاته وإما أن يحكم عليه بالجواز بالنظر الى ذاته أو يحكم على بعضه بالوجوب وعلى بعضه بالجواز بالنظر الى ذاته[١] ثم يقول : « اذ من البين ان قسم الاستحالة لامدخل له هنا[١] » ثم يواصل فيقول :« وباطل ان يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر الى ذاته اذ من المستحيل وجود ذاتين كل واحد منها واجب الوجود بالنظر الى ذاته[١] .

وما ان ينتهى من ذلك حتى يضع امام نظر الباحثين مفهوم « التكثر » الذى هو ثابت فى العالم « بالضرورة » اذ يقول: « والتكثر فى العالم ثابت بالضرورة »[١]

وهنا نقع على حقيقة يصفها بالضرورة . دون ان يبين اى ضرورة هى،حسية ام عقلية : وهذه نقطة سنرجع اليها فى موضعها بعد[١] المهم انه يثبت التكثر فى

---

(١) ١٩ ، ٢٠ من النص

(٢) من صفحة ١٢ إلى ١٦ من النص .

(٣) صفحة ٦٦، ٦٧ ، ٦٨ من النص

العالم بالضرورة بما ينفي الوجوب عنه فالوجوب للواحد القديم طبعا .

ثم يبين أنه باطل منطقيا أن نحكم على جميع الموجودات بالجواز وسبب بطلان ذلك أن الأمر ينتهى دون شك على هذا النحو إلى جائزات لا نهاية لها — أو كما يقول :

« لأنه يمر الأمر إلى غير نهاية (١). ومن هذا ينتهى إلى أنه : إذا بطل أن نحكم على جميع الموجودات بالوجوب وبطل أن نحكم على جميعها بالجواز . فهذا يعنى أن البعض واجب وهو الله سبحانه وتعالى والبعض الآخر جائز وهو العالم . وهو يقول فى ذلك : « فإذا بطل أن نحكم على جميعه بالوجوب ، وبطل أن نحكم على جميعه بالجواز فلم يبق ألا أن نحكم على بعض الموجودات بالوجوب بالنظر إلى ذاته وهو البارى تعالى وتقدس ، وعلى بعضها بالجواز بالنظر إلى ذاته وهو العالم (٢) » إذن فهو يضع كمبدأ عام وراء مقدمته الصغرى هذه : أن الموجودات على قسمين واجب وجائز : الأول : هو الله سبحانه وتعالى وهو واحد — والثانى هو العالم وهو مايقابل قول المتكلمين بصفة عامة فى الموجود على العموم وهو أن « منها ماله أول ومفتتح وهو العالم، ومنها ماليس له أول ومفتتح وهو: الله (٣)

وإن كان المكلاتى هنا يرتكن إلى مفهومى الوجوب والجواز وإلى مفهوم « بذاته » الذى يبينه قبل ذلك فى تعريفاته أو الأسماء السايرة بين النظار حيث قال عنه « نعنى بذاته : مستغن فى ماهيته عن باقى المقولات » (٤)

كما قال فى موضع آخر مايبين أن « بذاته » تعنى أمراً مكونا لحقيقة الشيء وليس

---

(١) انظر ص ٦٥ من النص

(٢) نفس المرجع

(٣) انظر « الجوينى إمام الحرمين » باب « حدوث العالم » رقم ٤٠ سلسلة أعلام العرب .

(٤) انظر صفحة ٢١ من النص .

فيه بالعرض (١)

ويؤكد المعنيين بعد ذلك فى قوله : —

« يقال إنه بذاته بالمعنين جميعاً : أحدهما أنه أيضاً مستغن فى أن تحصل ماهيته عن غيره من المقولات والثانى ، أن المشار إليه يحتاج فى ماهيته إلى أن يوصف به ويحمل عليه .

ثم يقول : « وقد يقال إنه بذاته يوجد له محمول متى كان يوجد له لا يتوسط شىء آخر بين المحمول وبين الموضوع » (٢)

يتبين من هذه النصوص أن السكلاتى عندما قال فى مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله تعالى : «فهو جائز بالنظر إلى ذاته » إنما أراد أن يبرز للباحث أن الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض وإنما هى مكونة لحقيقته أى أنه لا يستغنى عنها فهو فى حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها أى يبين هذا الموجود وبين صفة الجواز »(٣) فهو جائز بالنظر إلى ذاته أى بالنظر إلى حقيقته وليس بالعرض

وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم . ومما هو جدير بالذكر أنه قبل أن يقدم الدلائل المنطقية لإثبات الجواز قد حرص على إثبات ذلك بالإعتماد على مفهوم التغير الملموس فى الموجودات سوى الله تعالى ، وهذا المفهوم يبينه الباحث بالمشاهدة المباشرة أو بالاستواء أى بالإعتماد على الحس حيث قال :

وكل موجـــود سوى الله تعالى فهو متغـير وكل متغير فهو جائز بالنظر إلى ذاته لأنه من المستحيل أن يكون واجبا بالنظر إلى ذاته ثم

---

(١) انظر صفحة ٢٣ ، ٢٤ من النص

(٢) انظر صفحة ٢٤ من النص

(٣) نفس المرجع

تتغير ذاته » [١]

فهو إذن يحرص على توجيه النظر إلى قيمة الواقع المحسوس لتبيين التغير أو الجواز فيه قبل أن يبرز ذلك منطقيا وإن كان يلجأ إلى مضمون مفاهيمه التى أودعها المقدمة بالنسبة لـ « بذاته » ذاكراً فى نهاية هذا الموقف أنه من المستحيل أن يكون واجبا طالما أنه متغير بذاته وبهذا يثبت له الجواز كأمر أوحد لا مفر منه إلى غيره كحقيقة مرتبطة بوجوده

وتقديم الواقع على المعانى المنطقية من المواقف التى تميز المفكر المسلم .

وما أن يثبت الجواز للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التى هى : —

« وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث » [٢]

ويشرع مباشرة فى إثباتها ببيان المقصود بـ « الجائز » فهو : —

« الذى يتساوى فيه طرفا النفى والإثبات ولا مزية لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته » [٣] .

وهنا نشعر بالنقلة القوية إلى الهدف العقائدى وهو « نفى القدم » فقد أبرز بتعريفه للجائز صفته الأساسية التى بدونها لا يكون « جائزاً » وهى تساوى « النفى والاثبات » فهو هكذا « بالنظر إلى ذاته »

والأمر الذى يرد ثبوته إلى عامل خارجى عن ذاته وهو « المخصص » مما يجعل القول « بالقدم » لا يتفق اطلاقا وحقيقة العالم الذى هو بالنظر الى ذاته جائز ويستبعد المكلاتى القول بالقدم على أساس مفهوم منطقى وهو مفهوم « النقيض »

---

(١) انظر صفحة ٦٤ ، ٦٥ من النص

(٢) انظر صفحة ٦٤ من النص

(٣) انظر صفحة ٦٦ من النص

وهو مايقول عنه « لزوم التالى للمقدم » (١) اذ أن القول بالقدم يترتب عليه « ارتفاع المخصص » ويقول فى ذلك : « واذا ارتفع المخصص ارتفع الجواز » ويقف وقفة منطقية أخرى للرد على من يمكن أن يرى أنه من غير المسلم « لزوم ارتفاع المخصص » للحكم بالقدم ، وذلك بشرح المقصود بالمخصص الذى هو « المثبت للوجود بدلا عن العدم » وهو مالا يتفق والقول بالقدم . وهنا نرى مفهوم « العدم » الذى يسبق الوجود — وهو « العدم المحض » يبرز مؤكداً حقيقة النظرة الإسلامية فى فهم العالم وهو يقول فى ذلك :—

« فإن لم يزل ولا يزال ثابتا فما معنى قول القائل أثبته أو أوجده وهو لم يزل ثابتا موجوداً » مشيرا الى أن هذه حقيقة منطقية سواء قدر المخصص « إرادة وقدرة » أو « على جهة العلة » ، والموقف الأول هو موقف المسلمين والثانى موقف الفلاسفة .

فالمكلاتى يهدم الوضع منطقيا على أصولهم أيضا ، وبقوة وذلك اعتماداً على الموقف التالى : —

« فإن اثبات ماهو ثابت ولم يزل ثابتا غير معقول » (٢) ثم يقول « وهذا وجه تصحيح لزوم التالى للمقدم »

فهو اذن يستعين بالمواقف المنطقية لهدم أصول الخصم بأصوله . ولا يفوته شرح مفهوم الوجود من العدم وهو مالا يقع عليه الدارس لأصول الإغريق ، وهنا ينتقل الى مفهوم « الفاعل مبيناً بالتفنيذ المنطقى أن لا تأثير للفاعل فى العدم ولا يمكن منطقيا أن يتعلق به — مما ينتهى الى اثبات تعلق الفاعل أو المخصص بالوجود وهو يقول فى ذلك :

---

(١) نفس المرجع السابق

(٢) انظر صفحة ٦٧ من النص

«فان قيل ما معنى : الحادث موجود بعد عدم ؟ فالبحث عن الفاعل إذا أحدث ، هل الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد ؟ أو العدم المجرد أو كلاهما ؟ وباطل أن يقال إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل فى العدم وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ أن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم فى كونه عدما لا يجوز التعلق به فيبقى أنه متعلق به من حيث أنه موجود »[1] .

وينتهى إلى أن الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود — أى إيجاد الشىء فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم ؛ لأن الوجود غير المسبوق بالعدم — لا يسمح للفاعل إلا أن يكون مجرد مشكل دون أن يكون له فضل الإيجاد[2] وتراه يهاجم ابن سينا لقوله بغير ذلك أى بدوام النسبة بين الفاعل والوجود الذى يصبح بذلك قديما . ويبدو أن المكلاتى لم يتعرف على حقيقة أراء كل من الفارابى وبن سينا .

والذى يهمنا الآن هو أن المكلاتى فى طريقته الأولى فى القضاء على مفهوم « القدم » لجأ إلى الوجود الخارجى فى كتلته العينية مشيرا إلى ضرورة ملموسة وهى أن العالم متغير — وأن هـذا التغير مغاير لموجود آخر أول هو « الله » سبحانه وتعالى . وأن هذه ضرورة آتية عن طريق الحواس . لأنها معرفة حسية وليست عقلية صرفه تستوجب تثبيت مفهوم الجواز « بالذات » إلى العالم . ولما كان الجواز يعنى تساوى طرفى النفى والاثبات فى الموجود العينى هذا ، فهو إذاً محتاج منطقيا فى وجوده إلى مخصص ، هذا المخصص بحكم أنه مخصص — يوجب منطقيا أيضا — تعلقه بالإيجاد عن عدم — حتى ولو كان

(١) انظر صفحتى ٦٧ ، ٦١ من النص

(٢) انظر صفحة ٦٩ من النص

الفاعل علة . وليس مختاراً قادراً على أساس ، أن الإيجاد يجب أن يكون له معنى واضحاً وهو تعلق فعل الإيجاد كله بالفاعل بحيث لايكون مجرد إخراج من القوة إلى الفعل وبهذا نفى القدم عن العالم .

هذا فيما يتعلق بالطريقة الأولى التى حرص، كما تبينا ،على أن يصوغها فى صورة قياس حملى — إمعانا فى تقريب المقصود من عقول الخصوم الذين إعتادوا هذا الأسلوب فى فهم الوجود .

أما الطريقة الثانية :

فهى وإن كانت تنتهى إلى نفس النتيجة إلا أنها تسلك مسلكاً مغايراً يعتمد على مفهوم الجوهر والعرض على وجه التخصيص . أى أن المتكلم لايعتمد فى طريقته هذه على الموجود العينى فى كتلته الخارجية حيث يظهر التغير ويعرف بصفة مباشرة ضرورية قائمة على الحس وإنما يتابع الخصم فى تقسيماته الذهنية وما يعطيه لهذه التقسيمات من مفهوم يخالف المفاهيم السائدة لدى هذا الخصم .

ونلاحظ أنه فى صياغته لهذه الطريقة قد إتبع أسلوب القياس ولم يقل « كل موجود سوى الله تعالى » كما كان الأمر فى القياس السابق وإنما قال مباشرة « العالم » وهذا تعبير « الخلف فى مقابل التعبير السابق الذى هو تعبير السلف (١)

وقد أثبت للعالم فوراً وبصفة مباشرة مفهوم « التغير » وربط بينه وبين الحدوث. وهذا القياس يبدو على هذا النحو وكأنه يعتمد على الحس لاغير فى تبين التغير حيث لم تظهر فية أية مفاهيم منطقية إصطلاحية إذ يقول :

العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث . ولكن تفنيد كل من المقدمتين

---

(١) أنظر الجوينى فى كتابه : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور : باب الحدوث .

وهو ما يقوم به عادة لدرء أية شبهةعنهما بحيث تصبحان صالحتين لبناء نسقه المفضى إلى النتيجة — أقول هذا التفنيد يقوم على الإستعانة بتعبيرات سائدة عند الفلاسفة واعتبارات منطقية ، تستند إلى مضمون بعض المسلمات — كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

وهو بهذا يمعن فى هدم هذه المفاهيم المتعارضة مع العقيدة الإسلامية — متبعا فى هدمها نفس التقسيمات الذهنية مع مضمونات مخالفة لما لها لدى الخصوم .

ونرى المكلاتى يصرح فور تناوله إيضاح المقدمة الصغرى بالآتى :

والأولى أن نعرض الكلام فى أشخاص الجواهر فى عالم الكون والفساد ثم نبين إطراده فيما عداها » (١) .

وهكذا يشرع فى الكلام عن الجواهر والأعراض

فثبت أول ما يثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر (٢) مع فرض مسلم به لديه وهو أن هذا يجعل الجواهر متغيرة . دون بيان منطقى أو استقرائى من أجل إثبات التغير للعرض أصلا ، لأنه هو الذى يسمح بتقرير أن الجواهر متغيرة لإرتباطها بالمتغير الذى هو العرض ،وهذه فلتة تجرح نسق المكلاتى رغم موقفه من إثبات حدث الأعراض فيما بعد إثباته للعرض ،

أما إثباته للعرض فإنه يقوم على فكرة الحاجة إلى زائد على ذات الجوهر وهذه الفكرة يبرزها على النحو التالى : —

«.. إختصاص الجوهر بحيز دون حيز لايخلو إما أن يرجع الى ذاته أو الى زائد على ذاته وباطل أن يرجع الى ذاته لأنه يلزم من ذلك مايلى :

---

(١) انظر صفحة ٧٠ من النص

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع آخر الصفحة .

أن يبقى فى ذلك الحيز ما بقيت ذاته ،ونحن نشاهد زواله عنه فإذا بطل أن يرجع الى ذاته لم يبق الا أن يرجع الى زائد على ذاته وذلك الزائد لايخلو إما أن يرجع إلى نفى أمر ما عن الجوهر ،وإما أن يرجع إلى ثبوت أمر ماله ،وعلى كلا الوجهين يلزم من ذلك ثبوت الأعراض ؛ لأنه إن رجع إلى نفى أمر ما عن الجوهر لزم من ذلك أن يكون ذلك الأمر ثبوتا قد إتصف به الجوهر ، ثم إنتفى عنه وذلك هو المعبر عنه بالعرض (١) » .

تتبين من هذا النص أن إثبات العرض لديه يعتمد على تلمس التغير والتبدل الذى يطرأ على الجوهر ، أى أنه يرجع فى هذا إلى مصدر حسى .

ثم لما كانت القسمة إلى جوهر وعرض أصلا عقلية وهو مالم يتبين تصريحا ، نراه يفحص هذا الطروء ذهنيا .

ويظهر من واقع الفحص والنقاش فى هذا النص أنه يعتبر أن الجوهر باق — وأن البقاء فيه صفة ذاتيه أى باق بالنظر إلى ذاته . من ناحية الإعتبارات المصطلح عليها ؛ فيكون أى طروء أو تغير راجعا إلى زائد على الجوهر إما لنفى أمر عنه أو لاثبات آخر له .

وبهذا أثبت العرض الذى هو هذا الزائد :

وهذا الأسلوب فى إثبات العرض ليس بجديد فى مجال الفكر ،وإنما هو أسلوب المتكلمين عموما فى إثباته، كل ماهنالك أنه صاغه صياغة تعتمد على الأنسقة القياسية .

غير أن أسلوب المكلاتى فى العرض والتفنيد قد عاون على إبراز الفروق بين موقف الخصوم وموقفه بالنسبة لتناول نفس المفاهيم بل إنه يذكر هذا الفروق تصريحا وذلك عندما يقول : —

(١) انظر صفحة ٧١ ، ٧٢ من النص

« وليس عند الخصم موجود إلا الجوهر لاغير » .[١] وهذه حقيقة لها أهميتها إذ تعنى أن المسلمين يعترفون بالعرض كوجود إلى جانب الجوهر بل هو الموجود . الأساسى لأنه هو المرئى دون الجوهر الذى هو غير مرئى .

وبالتالى صار وجوده ثانويا بالنسبة لوجود العرض المرئى بحيث لوصح لنا أن نحدد موقف المفكر المسلم ممثلا فى المكلاتى بالنسبة للجوهر والعرض نقول : إن المكلاتى كمفكر مسلم يعطى ، وهو بصدد هذه القسمة العقلية التى ليس فى حاجة إليها أصلا مكان الصدارة . والأولوية العرض دون الجوهر .

وهذا موقف مقابل تماما لموقف الفلاسفة اليونانيين ، ويمثل إختلافا بينا بينهم وبين المفكر المسلم ممثلا فى المكلاتى .

وللسكلاتى الفضل فى إبرازه على هذا النحو .

فإذا رجعنا إلى وضعه بالنسبة لمقدمته الصغرى نقول إنه بإثباته للعرض قد بين هذه المقدمة وهى أن العالم متغير .[٢]

ويمكننا أن نقول إن هذه المقدمة الصغرى فى قياسه هذا لإثبات الحدوث توازى الأصل الأول من أصول المتكلمين من أهل الحق فى هذه المسألة .

وهو ثبوت العرض .

فإذا ما انتقلنا إلى مقدمته الكبرى وهى :

« كل متغير حادث »[٣] .

---

(١) انظر صفحة ٧١ من النص .

(٢) انظر صفحة ٧٢ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

نجد أنه بينها بقياس آخر وهو :

« كل متغير فقد قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه »

« وكل من قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه : حادث »

« فكل متغير حادث » (١) .

ويقف عند كل من المقدمتين لتفنيدهما .

فيذكر فيما يتعلق بالمقدمة الصغرى أنه يخص الكلام ، لا فى إثبات الأعراض ، فقد سبق وتقرر ذلك ، ولكن فى بيان حدوثها ؛ فيؤكد أن ما يطرأ على الجوهر من أعراض ، فهى حادثة ، يقول فى ذلك :

« الحركة والسكون طارئان على الجوهر » .
وكل عرضين طارئين على الجوهر حادثان
فالحركة والسكون حادثان » (٢) .

وهذا نسق قياسى آخر يبين به إحدى المقدمات فى النسق القياسى السابق الذى بناه لبيان إحدى مقدمتى القياس الأسبق ، وهى المقدمة الكبرى فيه .

ونراه لبيان مقدمتى القياس الأخير يردنا إلى ما اصطلح عليه القوم فيما يتعلق بحقيقتى العرض والجوهر .

وهو ما كان ينتظر أن يتحدث عنهما قبل الشروع فى الأبنية القياسية المختلفة . ولكن يبدو أنه ، لما كان قد قرر أن تكون إجاباته كلها مصاغة فى صيغة قياسية ، فقد استوجب منه ذلك الإعراض عن أسلوب تحديد المضمون الاصطلاحى لديه

---

(١) انظر صفحة ٧٣ من النص

(٢) نظر صفحة ٧٤ من النص

أو لدى المتكلمين بدقة فى البداية . ويلاحظ أننا قد أثبتنا أنه قد أعرض عن بيان حقيقة مفهومات المتكلمين الاصطلاحية تفصيلا ، كذلك مفهوماته الخاصة فيما يتعلق بكثير من الأسماء المشتركة السائرة بين النظار فى المقدمة التى وضعها لذلك[1] .

وعلى العموم فالكلاتى بهذا يضع أمام أعيننا منهجا خاصا فى تناول عرض المسائل الكلامية والدفاع عنها ضد شبه الفلاسفة .

قال عن العرض :

إنه يستحيل قيامه بنفسه ، كما فى عنة الكمون ، ثم فسر ؛ فبين أن حقيقة العرض فى قيامه بالجوهر ، وأنه بالتالى إذا قدر قائما بنفسه ، فقد أبطل حقيقته كما أنه إذا قدر كامنا ، أبطل حقيقته ، الأمر الذى ينتهى إلى إثبات الطروء ، وهو المطلوب ، لأن فيه إثبات لحقيقة العرض .

وبحقيقة العرض هذه يثبت المقدمة الصغرى من بنائه النسقى الأخير ، وهى « كل متغير فقد قام به عرضان حادثان » .

ثم يواصل بيان حقيقة العرض بشروعه فى تفنيد القول فى المقدمة الكبرى من هذا النسق القياسى الأخير ، فبين أنه غير منتقل ، ثم يرتب على استحالة انتقاله ، وجوده عن عدم واستحالة عدم القديم .

فإذا وقفنا أولا عند بيان استحالة انتقاله نحوه نقول :

إن الحركة لو انتقلت من محل إلى آخر لزم أن يطرأ عليها زمان[1] .

وطروء الزمان يعنى الحدوث لأنه وجود بعد أن لم يكن .

وهنا نتبين أن الكلاتى قد أثبت الحدوث من خلال عـــدة أنسقة فكرية ، يتميز كل منها عن الآخر ، بسبب تمايز المقدمات المعبرة عن علاقات جائزة بين الموجودات ، والتى تمثل حقيقة واقعة فى الخارج .

---

(١) انظر صفحة ٧٥ من النص .

وهذا يعنى أن المكلاتى رغم إهتمامه بالعلاقات الذهنية فى هذا المبحث ، إلا أنه يحرص على أن تنطلق من الواقـ العينى .

ولما كانت العلاقات الذهنية التى يمكن أن يثبتها الفرد من دراسة الواقع الخارجى متعددة . فهى تسمح بتبين أنسقة ذهنية متعددة .

ولكن هذه الأبنية أو الأنسقة لاتحلق بصاحبها فى وجود مجرد عقيم ، لامتناه ، ولكنها تشده من المحسوس الملموس إلى المتعقل من أجل أن ترده ثانية الى المحسوس وهذا موقف يتميز به المفكر المسلم الذى ينطلق دائماً من الواقع الموجود وليس المتعقل الخيالى « المثالى » .

باب القول فى جواز عدم العالم

يذكر المكلاتى أن هذه المسألة فرع للمسألة السابقة . فكما قالوا « بالأزلية » قالوا « بالأبدية » فالعالم عندهم كما أنه لابداية له ، فلا آخر له ، ولايتصور فساده وفناؤه .ويتبين الباحث أنه يود التنبيه الى أن ماصح على ماسبق ، يصح على مايلحق بالنسبة للقول بالأبدية بالإضافة الى ردوده التى أفرد لها هذا الباب ، لأنهم قالوا فى الأبدية أدلة غير أدلتهم المتقدمة فى الأزلية . ويضم الباب ردوداً على ثلاث شبهات .

فالشبهة الأولى : « لو كانت الشمس تقبل الإنعدام لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لاتدل الا على هذا المقدار »(1) .

والثانية : ـ « السماء لو كانت تفسد ، لفسدت إما الى الأسطقسات التى تتركب منها ، واما الى صورة أخرى . بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض اصور البسائط أن تكون بعضها من بعض، أعنى الاسطقسات الأربعة ..» وتستمر الشبهة الى أن تنتهى الى أن قبول السماء صورة أخرى أمر مستحيل (2) » .

أما الثالثة فهى : « الدليل على استحالة عدم العالم أن قوة الوجود للشىء انما تكون قبل وجود الشىء . فإذا وجد الشىء لم تكن قوة وجود ذلك الشىء موجوده عند وجود ذلك الشىء »(3) .

---

(1) انظر صفحة ١٠٩ ، ١١٠ من النص .

(2) انظر صفحة ١١١ ، ١١٢ من النص .

(3) انظر صفحة ١١٣ ، ١١٤ من النص .

هذه هى الشبهات الثلاث التى جمعها المكلاتى وعرضها فى هذا الباب ونلاحظ أن كلا منها يمثل مذهبا فى تفسير الوجود : فالشبهة الأولى تستند الى المذهب القائل بلا نهائية المكونات للموجودات المرئية أى لانهائية عناصرها .

والثانية تقوم على القول باستحالة وجود فاعل لهذا العالم . مختار أوغير مختار .

والثالثة : تعتمد على القول بالقوة والفعل فى تفسير الوجود .

ولما كان المكلاتى يرد شبهاتهم بأساليبهم ، فقد اعتمد هنا أيضا تطبيق مبدأ استخراج القضايا ، اى تحويل الكلام المفصل الى علاقات منطقية ممثلة فيما يقولون ه فى منطقهم ، اى منطق ارسطو فيرده الى قضايا حملية وشرطية ، والى مقدمات كبرى وصغرى ، ونتائج . ثم يوجه مؤشره بوضوح الى موضع الخلل سواء كان هذا الخلل فى كيفية استقراء الواقع الذى يهمله اهل التراث اليونانى ، اقصد على وجه الخصوص ارسطو واتباعه او فى صحة النسق المنطقى .

وينتهى المكلاتى الى اثبات جواز عدم العالم وهى الشبهة التى وجدت وراء هذه المذاهب كلها .

باب القول فى الرد على الفلاسفة فى قولهم إن النفس الإنسانية جوهر قديم بنفسه وفى قولهم إنه يستحيل عليها العدم

يتناول فى هذا الباب كما تتبين الرد على مسألتين خاصتين بالنفس :

الأولى فى انها قديمة ، والثانية فى انها سرمدية ، ويصرح بأن الخوض فى الرد يقتضى معرفة مذهبهم فى النفس والقوى الحيوانية . وهو مايذكره بايجاز . فيعرض لنا اسس مذهبهم فى النفس متأثراً على الأكثر بأقوال ارسطو فيها ، فيثبت تعريف النفس وهو : « استكمال اول لجسم طبيعى آلى »[1] .

ثم قسمى النفس : المحركة والمدركة . وان الأخيره اى المدركة تنقسم الى ظاهرة وهى الحواس ، وباطنة وهى : القوى الخيالية او الحس المشترك ، والمتخيلة الوهمية التى يقول بها ابن سينا ، ثم الحافظة فهو يذكر الآراء جملة لا تفصيلا ، كما نرى ؛ لأنه لا يفرق بين راى المدرسة المشائية التى قسمت القوى الى ثلاث ، واحد تقسيمات ابن سينا ، ولعل مصدره هنا ابن سينا اكثر من الأصول اليونانية القديمة . فقد تعرض ابن سينا الى تقسيمات اليونانيين كما نعلم . ثم يذكر اقسام « المحركة » ، مبينا ان هناك الباعثة ثم المباشرة للحركة والأولى فيها النزوعية والشوقية..الخ . ثم يسترسل فى بيان النفس العاقلة او الناطقة بعد ان يفرد لها فصلا[2] دلالة على قيمتها فى الردود . ويتبين ان العقل له قوة : عالمة واخرى عاملة . كما اثبت ان مايسميه الفلاسفة بالقضايا الكلية هو عند المتكلمين « احوالا » او « وجوها » .

---

(١) انظر صفحة ١٢٦ من النص .
(٢) « « ١٩٤ « « .

وبعد هذا الشرح الموجز يشرع فى الرد على كل من المسألتين السابقتى الذكر وهما : أزلية النفس عندهم ثم أبديتها ..

أما أزلية النفس فقد أثبت أولا رأيهم أو «حرر دليلهم» كما يقول وهو القائم على فكرة استحالة تجزئة النفس لاستحالة كونها من الأجسام القابلة للإنقسام ، وأيضا استحالة أن تحل حلولا جسمانيا فى منقسم أى أنها منفصلة عن البدن[١] .. الخ . ثم يشرع فى الرد على طريقته فيبين المقدمات للقضايا الواردة فى ادعاءاتهم . فيهجم على المقدمة الكبرى فى هذا القياس الذى يرى أنه حملى ، وهو قولهم : ـ « كل محل للعلم يستحيل أن يكون جسما منقسما »[٢] . ثم يواصل تفنيده لإدعائهم بأن القول فى الأقيسة الشرطية ثم يجرح اتساق انسقتهم مبينا أنهم كثيراً مايصنعون مقدمات كبرى دون أن يقيموا البرهان على صحتها[٣] ويثبت بطلان مااستدلوا به على « تصحيح لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل »[٤] .

ثم يعرض لشبهات عشره من شبهاتهم ويرد عليها .

الاولى : تقوم على أن العلم لايخلو إما أن تكون به نسبة إلى العالم أو لانسبة له[٥] .

ويرد عليها بالتعرض إلى مفهوم الموجود بالقوة والموجود بالفعل ليثبت بطلان ما استدلوا به على أن محـــل العلم : جسم روحانى ، ليس بجسم ولا منطبع فى جسم[٦] .

---

(١) انظر صفحة ١٣٠ من النص .
(٢) « « ١٣١ « « .
(٣) « « ١٣٢ « « .
(٤) « « ١٣٣ « « .
(٥) « صفحات ١٣٤،١٣٥،١٣٦ من النص .
(٦) « صفحة ١٣٧ من النص .

الثانية : تتمثل فى القول بأن العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكان العالم ، ذلك الجزء دون سائر الإنسان .

ويرد عليهم مشيراً إلى فكرة « المجاز » فيقول أن هذه الإدراكات إنما هى محل مخصوص من الإنسان(١) .

الثالثة : تعتمد على القول بأن العلم يحل فى القلب .. وبالتالى يكون الإنسان فى حالة واحدة : عالما جاهلا . بالشىء الواحد(٢) ،

ويرد عليهم بضرورة تصحيح لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل مبينا بطلان ما استدلوا به ، وأنهم يعتمدون على دعاوى عرية عن البرهان(٣) .

الرابعة : تقوم على القول بأنه إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالى محال ، لأن العقل يعقل نفسه فالمقدم محال(٤) .

ويرد عليهم ببيان أن ما استعانوا به من أمثلة من الإدراك الحسى مثل أن الرؤية لاترى والسمع لايسمع يقوم على الاستقراء ، والاستقراء غير مفض إلى العلم ، ولا يلزم من تسليمنا ذلك فى الحواس ، تسليمه فى العقل . طبقاً لرأيهم وتقديرهم لقيمة العلم الآتى عن طريق الحواس .

ثم يشير إلى أنه لا يمكن أن نفصل فصلا تاما بين الإدراك الحسى والعقلى لأن الإدراك به قدر من العقل عقب إنتهاء دور الاستقبال للحواس يقول فى ذلك : « فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية مايسمى عقلا وبخلاف سائرها »(٤) وينتهى من ذلك إلى ايضاح الإنفصال عن شبهه القول بالقدم .

---

(١) انظر صفحة ١٣٩ من النص .

(٢) « صفحتى ١٤٠، ١٤١ من النص .

(٣) « صفحة ١٣٦ من النص .

(٤) « « ١٤٦ « « .

الخامسة : تستند إلى القول بأن العقل ليس آلة ولا محل لما أدركه[١]

والرد على هذه الشبهة كالرد على ما سبق وهو أن الاستعانة بالاستقراء ليس من الأسس التى يعول عليها فى العلم اليقينى وبالتالى فهم لايتسقون مع أنفسهم فى القول بهذا الرأى[٢].

السادسة : لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لايعزب عنه ادراكهما حتى لايخلو عن ادراكهما[٣]

وقبل الرد على هذه الشبهة لدحضها . يفصل القول فى ادعائهم هذا مبينا أنه لو كان لايعزب عنه إدراكهما على الجمله من غير تعرض لحدهما وحقيقتهما ، فذلك مسلم . والسبب هو أن الانسان يشعر بجسده وجسم ، ثم لايتعين له اسم القلب وصورته وشكله .

ويرفض : أن يعزب عنه إدراكها بحدها وحقيقتها . والسبب هو أن الانسان لايدرك دائما الشىء بحده وحقيقته ، ثم يقول : « لأنا تدرك النفس، وأشياء كثيرة ولسنا ندرك حدها »[٤].

وينتهى إلى إثبات : « أن الانسان فى الحقيقة يشعر من أمر النفس أنها فى جسم ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هو فيه من الجسم »[٥] وبهذا يقضى على دليلهم .

السابعة: أن تستند إلى القول بأن القوة العقلية لايعتريها كلال وأنها على عكس

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحة ١٤٣ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) أنظر صفحة ١٤٧ من النص .

(٥) « « ١٤٨ « «

الإدراكات الحسية تزداد قوة بإدامة النظر[1].

والرد يستند إلى وجهة النظر المخالفة لليونانية وهى أنه ليس فقط للعقل حدود تحد من مقدمته على إدراك كل أنواع الموضوعات ، بل هو قوة يعتريها الكلل والضعف — ثم أضاف أنهم يبقون رأيهم على الاستقراء وهو ما لا يعطى علما يقينيا طبقا لتصريحاتهم وبالتالى فقد هدموا أنفسهم بأنفسهم .

الثامنة : تقول إن ضعف أجزاء البدن لا يؤثر على القوة العقلية وأن تعطل قواه عند تعطل البدن أى فنائه لا يوجب كونه قائما بالبدن[2]

والرد يقوم على بيان ما يمكن أن ينقض صحة الشطر الأول من هذه الشبهة وهو القول بأن ضعف أجزاء البدن لا يؤثر على القوة العقلية إذ أن القوى العقلية تتأثر قوتها ليس فقط بضعف البدن فى بعض الأحيان ولكن بالشواغل أيضا ويمكن أن تكون هذه الشواغل عقلية وتصرف العقل من شواغل عقلية أخرى ... الخ فالقضية هنا أيضا وجهة نظر واقعية وهى العربية فى مقابل وجهة نظر مسرفة فى تقدير العقل وهى اليونانية .

وقد تضمن الرد موافقة على الشطر الثانى من الرأى وهو أن تعطل العقل[3] عند تعطيل البدن ، لا يوجب كونه قائما بالبدن.إذا ما فصل عن الشطر الأول وبهذا ينتهى من القضاء على ما فى هذه الشبهة من بلبلة .

التاسعة : تعتمد على فكرة أن الجسم بأعراضه منحل وأنه تعتريه عدة تبدلات وأن الانسان يبقى على علومه من أول صباه، تدل على أن النفس وجود دون البدن

---

(١) انظر صفحة ١٤٦ من النص .

(٢) « « ١٤٧ من النص .

(٣) « « ١٤٨ — ١٥٠ من النص .

وأن البدن آلة[١].

والرد على هذه الشبهة قائم على التنبيه إلى أمور لطيفة منها أن الذبول والنمو فى غير الجسم المعبر عنه بالانسان الذى قدروه باقيا من الولادة الى الموت ومنها أنه لا يلزم مما سبق أن النفس الانسانية ليس بجسم ولا منطبع بجسم[٢]

العاشرة : تستند إلى القول بأن القوة العقلية تدرك الكليات العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالا . فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس وأن الشخص المعين غير المطلق . ليس له مقدار ولا أين ولا وضع ... الخ أن النفس أو العقل بالتالى ليس له هذه الأوصاف[٣].

والرد يقوم على القول بأن الذى اقتضى التجريد هو نفس الحقيقة التى يمكن أن تكون إما عينية أو عقلية وبهذا يشير إلى قيمة الحقيقة العينية وإلى قيمة الحقيقة العقلية . وأن النفس بالتالى تستق من هذا ومن ذاك ، أى أن حقيقتها لابد وأن تتصل بما هو بدنى وبالتالى يجوز عليها ما يجوز على البدن من أنه وجد أصلا عن العدم[٤].

هـــذا فيما يتعلق بالشق الأول من المسألة : وهو أن النفس الانسانية جوهر قديم :

أما الشق الثانى وهو أنه يستحيل عليها العدم بعد وجودها فيقول فيه المكلاتى:

«إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية عندهم، فجميع ما أوردوه فى أزلية العالم أو أبديته واستحالة عدمه، فهو يطرد هاهنا، ويعود

(١) أنظر صفحة ١٥٠ من النص .
(٢) » » ١٥٠—١٥١ من النص
(٣) » » ١٥١ » »
(٤) » » ١٥٢ » »

انفصالنا عنه ، كما سبق فلا فائدة فى اعادته هاهنا »[١].

أى أن المكلاتى ينفى عن النفس أن تكون أزلية أو أبدية لأن النفس جزء من العالم المخلوق . والعالم المخلوق قد وجد عن العدم المحض أصلا بقدرة الله تعالى. وأنه فان إذ لا يبقى إلا وجهه تعالى .

(١) انظر صفحة ١٥٣ من النص .

باب القول فى اثبات العلم بالصانع

يستهل المكلانى هذا الباب باثبات مذهب أهل الحق [1] وهو « أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه وتعالى » ثم يتطرق إلى رأى الفلاسفة جملة . فيثبت أنهم فى جملتهم جوزوا صدور موجود من غير الله سبحانه وتعالى . ثم وأنهم فى جملتهم يردونه إلى الواجب بذاته بعد المرور فى تسلسل ينتهى إلى هذا الواجب بذاته ، ثم أثبت بعض ما يختلفون فيه فيما يتعلق بما يصدر عنه : هل هو واحد أو أكثر .. وفيما إذا كان الواحد هو : العنصر أم العقل . ثم يصرح بأن أغلب المحققين منهم ذهبوا إلى أنه العقل .. الذى يصدر عنه بعد ذلك الفلك الاقصى وجرم الفلك الأقصى ، وعن كل عقل عقل ونفس وفلك .. الخ ثم يقول :

« وإلى هذا المذهب ، ذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام . كابى نصر محمد ابن محمد الفارابى وغيره . » [2] مثبتا بذلك الفهم الذى ساد عن الفارابى وهو لا يتفق وحقيقة رأيه طبقا لما انتهينا اليه فى دراستنا لهذا الفيلسوف [3] دون أى عرض تفصيلى لآرائه ثم ينتقل إلى « ابى على ابن سينا » . فيفصل القول فى آرائه المتعلقة بمسألة الخلق والإيجاد من زاوية فهم تقوم على فكرة الصدور من الواحد إلى التعدد فى الخلق بحيث يصير عدد المحركين

---

(١) انظر صفحة ٥٤ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٥ من النص .

(٣) انظر كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » للدكتورة فوقية حسين محمود القاهرة ١٩٧٦ المقالة الرابعة : « الفارابى بين الخلق والابداع » .

عنده يزيد على عدد الافلاك بواحد [١] وهذا الاتجاه فى فهم ابن سينا لا يعبر بدقة عن حقيقة آرائه . وإن كان لا يخرج عما قاله كثيرون عنه وهو ما لا نراه .

هذا فيما يتعلق بالقائلين بأنه يصدر عنه الواحد ، أما بالنسبة للقائلين بصدور الكثرة عنه أصلا، فمنهم من قال « بالاجسام الطبيعية البسيطة وهى : الهواء ، والنار والماء ومنهم من قال : بالاعداد .

وبعد اثبات هذه الاتجاهات فى تفسير إيجاد الموجودات يقول السكلاتى بأنها كلها دعاوى بلا برهان « وأن جميع ما ذكروه اقتصار على الدعاوى من غير برهان » [٢] .

وبعد إثبات منتهى كلامهم ، أى بعد الانتهاء من عرض آراء الفلاسفة جملة على نحو ما تبينا يشرع فى استبعاد بعض الدعاوى على أساس قبول ادعاءاتهم على سبيل الجدل ونقضها على أصولهم . قائلا مثلا : « فيلزم على أصولهم أن تكون الأفعال الصادرة عنه على عدد الاستكمالات » [٣]. أو مثال فلك زحل حيث قال«مثال ذلك على أصولهم تحرك فلك زحل ، إن كان صدر عن الطبيعة الواجبة من غيرها التى هى فى محرك الفلك الذى فوقه ، فمن أين صدر المحركون لجميع حركات زحل؟ » [٤]

ثم ينبه بعد ذلك إلى أن قول الفلاسفة بأن العالم قديم ثم يثبتون له صانعا غير مفهوم [٥] وهو يقصد هنا الفارابى وابن سينا اللذين أثبت عنهما القول

---

(١) انظر صفحة ١٥٥ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٥٦ من النص .

(٣) انظر صفحة ١٥٧ من النص .

(٤) انظر صفحة ١٥٨ من النص .

(٥) انظر صفحة ١٥٩ من النص

بالقدم وهو ما لا نراه لتصريحها بأن العالم قد وجد من العدم أصلا (١) .

وهو يصنف القائلين فى مسألة الخلق ، الى ثلاث فرق :

أهل الحق : وهؤلاء اثبتوا العالم حادثا . وأن لم صانعا ، وعقب على قولهم بأن « مذهبهم معقول ومفهوم فى القول بالصانع » (٢) .

والثانية « الدهرية : وهؤلاء اثبتوا العالم قديما . ولم يثبتوا له صانعا . ثم يعقب فيقول :

« ومعتقدهم مفهوم ، وإن دل الدليل على بطلانه » (٣) .

والثالثه : الفلاسفة الذين اثبتوا العالم قديما ثم قالوا بأن له صانع ، ويعقب عليهم فيقول :

« وهذا المذهب بوضعه غير مفهوم ، وغير معقول ، إذا حقق معنى القديم ومعنى الصانع ، على ما بينا فيما تقدم » (٤) .

وهنا أيضا نجده يعتمد فى هدم أرائهم على مدلول المصطلحات لديهم ولديه أى أنه يتخذ طريق العقل معهم فى تفنيد أقوالهم وأرائهم لبيان ما فيها من: إدعاءات يبطلها العقل الذى اعتمدوا عليه . كما يبطلها النقل طبعا .

ثم يضمن الباب فصلين : الأول فى الدليل على ثبوت الصانع ؛ والثانى فى قول الفلاسفة : الواحد لا يصدر منه الإ الواحد .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) أنظر صفحة ١٥٩ — ١٦٠ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) انظر صفحة ١٦٠ من النص .

أما الفصل الأول وهو فى الدليل على ثبوت الصانع [١] فنرى المكلاتى يعتمد فى ذلك على معنى « الجواز » وما يقتضيه من القول بالافتقار إلى مخصص وهو : الصانع ، الذى يتعذر أن يكون غير مختار ، فهو مختار ، خصص العالم بقدرة وإراده .

ثم يفند رأيه بإبراز ما فيه من أقيسة شرطية متصلة ومنفصلة ، وما فيه من أقيسة ايضا حملية .

ويقول إن « وجود العالم وثبوت اشخاصه » [٢] ونلاحظ انه لا يكتفى بعبارة « وجود العالم » بل يقول « وثبوت أشخاصه » اى انه يعنى الوجود المتعين المشخص للموجودات . وهذه سمة من التفكير الاسلامى لا تظهر فى الفكر اليونانى .

نقول انه يبين ذلك على اساس مفهوم الوجوب والجواز . اللذين ينتهيان به إلى ان العالم لا يمكن ان يكون واجبا وبالتالى فهو جائز :

والجائز يحتاج إلى مخصص . ويبين المقصود بالجائز فهو :

« .. الذى لا مزية لوجوبه على عدمه ، ولا لعدمه على وجوبه ، ولا لتقدمه على تأخره ، ولا لتأخره على تقدمه » [٢] .

وينتهى إلى انه الجائز ، بحكم هذا التعريف يحتاج إلى حاكم يقرر الوقوع من عدمه ، وهذا هو المخصص .

ثم يبين ان هذا الموجود لابد أن يكون مختاراً لأنه لو لم يكن كذلك لحدثت

---

(١) انظر صفحة ١٦١ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٦١ من النص .

المتماثلات بلا إسقاط او « تناسى » [١].

فالفاعل إذن مختار بقدرة وإرادة .

وهو مالا يستقيم على أصول الفلاسفة لأنهم لا يقولون بشرط سبق العدم للفعل؛ لأنه مستحيل فى حق القديم .

ثم أثبت رأى بعض فلاسفة انفصلوا عن القول بالقدم ، مدعين أن العالم قديم بذاته . وموجود لا من حيث أنه متحرك ، لأن فى الحركة تأليف ، والتأليف حدوث .

أو أنه قديم من حيث أنه فى حدوث دائم .

وأنه ليس لحدوثه أول وأن الذى فى حدوث دائم أحق بالإحداث . ومن هنا كان العالم محدث لله .

ويرفض هذه الادعاءات ويسميها « تلبيسا وتدليسا » ثم يردهم إلى كلامهم فى « الأجرام السماوية ، والعقول المفارقة ، وكليات الأسطقسات الأربعة على أصولهم » [٢].

فهذه كلها اتصفت بالقدم على أصولهم وبالتالى يستحيل أن تكون فعلا لله ، لأن الله سبحانه وتعالى يوجد من العدم .

ثم وقف عند كلام ابن سينا حيث قال بأن الحادث موجود بعد عدم وبين أن ابن سينا يبحث فى الفصل الصادر عن الفاعل من ناحية أنه وجود مجرد ، أو عدم مجرد ، أوكلاهما .

ويبين أن هذا يعنى مفهوم الوجود بالقوة .

---

(١) انظر صفحة ١٦١ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٦٢ من النص .

وعندئذ يستحيل الايجاد من العدم وبالتالى يستحيل على أصله ثبوت صانع .

وهذا كلام فى حق ابن سينا يحتاج إلى مراجعة .

غير أنه يبين أن ابن سينا قد استدل على إثبات وجود صانع بمقدمات عامة تتناسب مع مفهوم الموجود بما هو موجود .

ورأيه أن ابن سينا يخالف أرسطو فى كيفية الانتهاء إلى صانع لأن هذا الأخير انتهى إلى ذلك فى نهاية السماع الطبيعى .

ثم يرجع إلى تفصيل القول فى ابن سينا مبينا أنه قال بالجواز وقال بالقدم وفى هذا تناقض .

أما الفصل الثانى من هذا الباب وهو فى « قول الفلاسفة فى أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد » .

فقد استهله المكلاتى باثبات ما ينتهى إليه هذا القول وهو : نفى أن يكون العالم فعلا لله تعالى . يقول فى ذلك :

« لأن البارى تعالى وتقدس واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى على موجب أصلهم . »[1]

ثم ينسب هذا القول للفارابى وابن سينا ويثبت ما وقع عليه من إجابة على هذا الاعتراض ، أو ماوقع عليه من دعم لرأيهم وهو أن الفاعل واحد وفعله الذى يصدر عنه واحد . .

فذكر أنهم قالوا بأن فعل الفاعل يختلف لإختلاف القوابل . . . أو لاختلاف الوسائط .[2]

---

(١) انظر صفحة ١٦٩ من النص .

(٢) انظر صفحتى ١٦٩ ، ١٧٠ من النص

ويرد عليهم بما يترتب على ما تبينه فى أقوالهما فيقول :

انه يلزم حينئذ ألا يكون فى العالم شيء واحد مركب من أفراد .

ولكن أن تكون الموجودات كلها أفراد ، ومعلولة لبعضها فى تسلسل إلى أن يصلا إلى معلول لامعلول له .

ثم يقول إنهما لم يقولا بهذا ، لأن الجسم عندهما مركب من صورة ومادة . وصار شيئا واحداً .

وبالتالى ينهدم أدعاؤهما ويتبين بطلان أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد . لانه كيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة .

ثم يثبت بعض الفلاسفة أن الموجود ينقسم إلى موجود مفارق وإلى موجود هيولانى محسوس . جعلوا مبادئه تتسلسل إلى المبدأ الاول .

ويبين لهم المكلاتى أنهم لم يقدموا حلا مقبولا . لانه لابد أن يصدر مركب من بسيط .

كما يرد على الذين يقولون بأن : المعلول الاول فيه كثرة ، وتلك الكثرة غير صادرة عن المبدأ الاول . وإمكان وجود الموجود الاول غير صادر عن المبدأ الاول فيبين أن إمكان الوجود فى المعلول الاول وكونه يعلم مبدأه يوجب كثرة لان وجوب الوجود أمر زائد على ذاته (٢) .

وبهذا يبين أن أصول الفلاسفة على نحوما قدمنا تنتهى إلى نفى الصانع ، أى أن القول بالقدم يتنافى مع القول بوجود صانع للعالم هو الله سبحانه وتعالى : وقد أفرد الباب من أجل اثبات وجود صانع للعالم هو الله تعالى .

---

(٢) انظر صفحة ١٧١ من النص .

باب القول فى استحالة الجهة على الله تبارك وتعالى

يعرض أولا قول أهل الحق وهو : أنه يستحيل على البارى تعالى التخصص بالجهات ، كما يستحيل عليه التغير بالزمان .

ثم يشير إلى ما ذهب إليه الحنابلة ومن تابعهم من أهل الظاهر والحشوية، من أنه تعالى مختص بجهةفوق .وكيف ان منهم من يقول:إنه متحيز ،ومنهم من لايقول ذلك : والقائلون بالتحيز ، إما انهم يثبتون انه جسم او لايثبتون ذلك . كما ان منهم من يجوز ان بينه وبين الموجودات خلاء. ومنهم من ينفى ذلك ثم يثبت رأى الغلاة، وهو ان له تعالى صورة إنسان . حتى ان داود الخوارزمى يقول : « اعفونى عن الفرج واللحية واسألوا عما وراء ذلك »[1].

« وان معبوده : جسم ولحم. . . وانه اجوف من اعلاه الى صدره. »الخ[2]
ثم يبين ادلتهم : السمعى منها والعقلى ويرد عليها وإن كان هذا ليس مقصده لأنه يصرح بأن هذا الفصل ليس الغرض منه ان يرد على هذه المخازى ، لأن الرد عليها مرجأ إلى الفصل الذى يليه .

اما الدليل العقلى لديهم على ذلك . فهو :ان البارى تعالى قائم بنفسه[3] ان هذا

---

(١) انظر صفحة ١٧٢ من النص .
(٢) من المرجع السابق.
(٣) انظر صفحة ١٧٣ من النص .

مبدأ قد تم اثباته بالإتفاق اى ان « الباري تعالى باتفاق، قائم بنفسه ، وان ما قام بنفسه ولم يكن فى آخر مثل : العرض فى الجوهر . فهو متجاوز اى انه بجهة ويرد عليهم المكلاتى ببيان ان هذا صحيح لو كان الله متحيزاً وهو ما لم يثبت بعد .

اما الأدلة السمعية فإنه اثبت جميع الآيات التى رأوا فيها تجسيما وعلى رأسها الآية الكريمة : « الرحمن على العرش استوى » . [٥ : ٢٠] .

واعتمد فى الرد عليهم على تأويل كل آيه اثبتوها وهى سبع آيات[١] مستنداً إلى المدلول اللغوى الشائع بين الناس ، وإلى مناسبات النزول اى مستنداً إلى اصول التفسير ، وإذا كان هناك من تعسف وقال : إن التأويل حرام ،[٢] فإنه يمكن الرد عليهم لا ببيان التفسير ، ولكن بتقديم آيات تعارض ما استندوا إليه من معنى وهو « بعد الفوق » هذه الآيات هى تلك التى تشير إلى القرب . وهى اكثر من تلك التى تدل على « بعد الفوق » مثال ذلك .

« وهو معكم اينما كنتم » [من آية ٤ : ٥٧] و « إنى قريب اجيب دعوة الداعى إذا دعانى » [من آية ١٨٦ : ٢] .. الخ ثم يقول إن وجوده لا مكانى ولا زمانى ، إنه هو « الأول والآخر » .

هذا بالنسبة لما استدلوا به من آيات منزلة .

اما اجماع الأمة على رفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء والابتهال إلى الله تعالى[٣] ،

وانهم فسروا ذلك على انه لو لم يكن تعالى يختص بجهة فوق ما كان لذلك معنى ،

---

(١) انظر صفحة ١٧٤ من النص .
(٢) « « ١٧٦ « «
(٣) « « ١٧٩ « «

فقد أجاب المكلاتى بأن الاجماع يرجع إلى مدلول الآية الكريمة :—

« وفى السماء رزقكم وما توعدون » [٢٢ : ٥١] على إعتبار أن الفرد يتجه إلى مصدر الخير . ثم يشير إلى السجدة ، الا توجب ان يكون البارى تعالى فى الأرض لأن الأمة بجمعه على وجوب السجدة ؟ .

وينتهى بهم إلى ان : « العرش قبلة الدعاء ، والأرض مسجد الصلاة »(١) ثم يشير إلى من استند إلى احاديث لاتفضى الى علم .

وبهــذا ينتهى من الرد على من يدعى ان الله تعالى جهة استناداً إلى مصادر دينية .

ثم يبدأ فصلا جديداً بإثبات دليله على نفى الجهة عن الله تعالى .

ويقوم هذا الدليل على مفهوم التحيز الذى يوجب بحكم تعريفه لزوم الاختصاص بجهة ، والاختصاص بجهة يلزم عنه القول بالحركة والسكون . وكل من جازت عليه الحركة والسكون فهو حادث . ولما كان قد سبق ونفى الحدوث عن ذات الله تعالى مبينا انه قديم فيصح ان ينفى كل ما لايتفق مع ما سبق اثباته وبالتالى يرفض القول بالجهة لأنها ستنتهى به الى الحدوث وهو تعالى «قديم» ثم يدعم دليله هذا بإخضاعه الى نفس اسلوب الفحص الذى يطبقه على ادلة الخصوم وهو ابراز ما يتركب منه الدليل من اقيسة ، منها الشرطى المتصل ومنها الحملى ، فاحصا كل دليل على حدة . ومبينا ان النزاع يمكن ان يكون فى لزوم التالى للمقدم ، وهو « ان ثبت التحيز والاختصاص بالجهة ، ثبت جواز الحركة والسكون »(٢) .

فيرد عليهم بأن التحيز هو الذى يوجب جواز السكون بالجهات بحكم تعريف التحيز او حده ، مبينا ان لفظ « تحيز » من الألفاظ المتواطئة وليس من الألفاظ

---

(١) انظر صفحة ١٨١ من النص .

(٢) « « ١٨٢ « «

المشتركة . التى لها اكثر من معنى على نحو ما بين ذلك بالنسبة لألفاظ اخرى مشتركة فى الفصل الثالث مما اعتبرناه مقدمة لأبواب الكتاب(١) ثم يقف عندفكرة مهمة جداً يدحض بها ادعاءات من يخالفه وهى أن الكون يصح فى جميع الجهات وليس فى جهة واحدة لأن هذا يوجب تداخل الجواهر على أصول القائلين بهافاصبح لايصح الا أن يكون الكون فى جميع الجهات ويثبت صحة التالى للمقدم وينتهى الى توكيد نتيجة دليله وهى أن كل من جازت عليه الحركة والسكون حادث ...وهو ما أراد بيانه لنفى الجهة عن الله الذى اثبت أنه قديم سبحانه وتعالى .

ثم يتدرج الى الفلاسفة ليبين أن هذا الذى انتهى إليه لا يتفق وأصولهم لأنهم يثبتون اجساما قديمة . ويقف عند الأشبه من أدلتهم فيبين أنهم يرون أن « الجسم لا يكون الا مركبا »(٢) ثم يثبت أنه « لا يخلو أن تفتقر الجملة الى الاجزاء والأجزاء الى الجملة اولا يفتقر احدهما الى الآخر . . . « وكل مفتقر معلول ومخصص »(٣) ثم يبين لهم انه على اصولهم ليس لكل مركب .

ثم يخصص فعلا للرد على اقوال بعض الفلاسفة ، الذين يرون ان وجود البارى تعالى بسيط اى وجود محض بلا ماهية تضاف اليه . وان الوجود له كالماهية لغيره .

ثم يشير فى نفس الوقت الى راى بعض المتكلمين فى هذه المسألة فتقول ان منهم من يرى « ان ليس له اخص »(٤) ومنهم من يرى « ان له اخص »(٤) ويخص

---

(١) انظر فصل الألفاظ المشتركة ص ١٢ من النص

(٢) انظر صفحة ١٨٢ من النص .

(٣) « « ١٨٣ « «

(٤) « « ١٨٤ « «

(٥) نفس المرجع السابق .

بالذكر « ابا المعالى(١) الذى ينسب اليه انه صرح ايضا بانه لا يجوز ادراك هذا الأخص .. كما يخص بالذكر ضرار بن عمرو(٢).

غير انه لا يقف للرد على هؤلاء وانما يخص بالرد الفلاسفة ، وفى نقطة معينة وهى انه لو كان لواجب الوجود ماهية لـكان تابعا لها ويصير واجب الوجود معلولا .

ويبين أن لفظ «الوجود» من الألفاظ المشتركة وبالتالى يمكن المغالطة بها وان ابن سينا(٣) ممن غالط بها فى عدة مواضع .

ويحبذ القول بأن الوجود هو الماهية. مع واجب الوجود،اى نفس الماهية داخلا فيها ، بدون إضافة .

ثم يهاجم دعواهم بأن كل وجودا ضيف الى الماهية يفتقر الى مخصص على اعتبار انها دعوى عرية عن البرهان .

ويذكر بأنه حكم بأن وجود البارى واجب ولا يحتاج الى مخصص وان القول بالماهية لا يعنى دائما الاضافة بالنسبة للوجود وانما يعنى انه يتعسر ادراك وجود بلا حقيقة او «ماهية» كما يقول البعض تماما، كما نقول لانعقل عدما بلا اضافة ذهنية الى حقيقة معينة .

وبهذا يتبين الوجود الحقيقى لله دون جهة .

ويلاحظ انه فى ردوده فى هذا الباب على الشبهة كان يقف عند الجملة دون التفصيل مكتفيا بالاشارة الى بعض الأسماء من الفلاسفة ومن المتكلمين ، مهاجما

---

(١) انظر تعليق ١١١ ت

(٢) « تعليق ١١٢ ت

(٣) انظر صفحة ١٨٤ من النص .

الفلاسفة ، وغاضا النظر عن المتكلمين . مثل موقفه من ابى المعالى وضرار بن عمرو حيث لا يبين لنا الراى فى القولين المتعارضين المنسوبين اليهما على لسانه .. . ونقول منسوبين لانه لم يرد ما يؤكد صحة نسبة هذا الذى ادعاه الى كل منهما .

وهو على العموم يسير على قول اهل الحق وينفى الجهة عن ذات الله سبحانه وتعالى وهو ما اثبته فى مستهل الباب كما بينا .

باب العلم بالوحدانية

يبدأ المـكلاتى هذا الفصل باثبات أن الوحدة فى كلام النظار « لفظة مشتركة » وهذه إشارة قيمة لبيان قيمة الالتفات إلى المضمون الاصطلاحى الذى يستعمل فيه اللفظ .

ثم يذكر مقصوده من هذا الباب وهو : ـ « إقامة البرهان عـــلى استحالة وجود إلهين .. »[1] .

وهو يقدم أدلة الفلاسفة على الوحدانية ويثبت الاعتراض عليها ثم يقدم دليله الذى يصفه « بالبرهان القاطع »[2] .

أما أدلة الفلاسفة فانه يقول إن البعض منهم استدل بأنه : ـ

« لو كانا إثنين لـكانى وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما .. »[3] .

وواجب الوجود لايخلو أن يكون وجوب وجوده لذاته أولعلة . وبما أنهم لايريدون إلها مرتبطا بعلة ، فقد تبين أنه لابد وأن يكون واحداً .

وذكر بعد ذلك اعتراضا من قبل بعض النظار قائما على أن التقسيم فى الشرطى المنفصل خطأ فى وضعه ، لأن وجوب الوجود فيه احتمال ألا يراد به نفى العلة . وهذا خطأ لأن استغناء الوجود عن العلة لايطلب له علة ، لأنه سلب محض . والسلب المحض لايقال : له علة . ثم يصحح لهم العرض فيقول :

(١) انظر صفحة ١٨٧ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

« معنى أنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولاعلة لكونه ، فلا علة أصلا »(١) . ثم يثبت خطأ هذا التقسيم بما يثيره بعض المعترضين من أنه لايتطرق إلى بعض صفات الإثبات فما بالنا بالسلب ؛ فيذكر مثال السواد والحمرة . . إلخ . ثم يثبت أن واجب الوجود لذاته يمكن أن يكون علة لغير ذاته .

وما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع هو فى نقد مااعترضوا به فيتعرض لقولهم: إن التقسيم فى الشرطى المنفصل خطأ فى وضعه ، فيثبت على العكس صحته على أساس ضرورة عدم الذهول عن فهم سياق كلامهم . الذى قام فى هذه النقطة على أن وجوب الوجود إما لطبيعة تخص الموجود أو لطبيعة مشتركة(٢) . وهذا فهم مختلف .

ثم يتعرض للسلب المحض ويثبت عنه ، خلافا للرأى السابق ، أن « الشىء قد يسلب عن الشىء ، إما لمعنى بسيط وهوالذى ينبغى أن يفهم هاهنا من ذاته ، وإما لطبيعة غير خاصة ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من اسم العلة »(٣) .

وأن الأمثلة التى استعان بها ، كلام سفسطائى للاشتراك الذى فى اسم العلة . وفى قولنا لذاته . فيمكن فهم « بالذات » مقابل « ما بالعرض » والجنس موجود للنوع لذاته بهذا المعنى . .

ويستمر الدليل إلى أن يبين سقوط ما اعترض به المعترض .

ويواصل بيان النزاع فى أقوالهم فيثبت خطأ ما ألزموه من أن يكون معلولا إذا كان وجوب الوجود لطبيعة مشتركة ، أو ألا يكون واجب الوجود لذاته إذا كان مركبا على إعتبار أنهم يقدمون دعاوى عرية عن البرهان (٤) .

---

(١) انظر صفحة ١٨٨ من النص .

(٢) « « ١٨٩ « « .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ١٩٢ من النص .

والمفروض إذا أدعوا أمراً أن يثبتوه .

ثم يعرض لشبهة أخرى — وهى :—

لو فرضنا « واجبي الوجود » هل هما متماثلان من كل وجة أم مختلفان ؟

فيثبت استحالة التماثل من كل وجة [١] وبالتالى فلا بد من الاختلاف . فهناك اشتراك ،وهناك إختلاف،فيكون ثم تركيب وانقسام وهذا كله يصح على الانسان ، ومحال فى حق البارى تعالى وتقدس ، ثم يثبت الاعتراضات وخطأ هذه الاعتراضات مصححا إن المقدمة الكبرى أو غيرها .

ومن أبرز التصحيحات التى أثبتها ،ماذكره عن تلك المقدمة العربيه عن البرهان التى ذكروها آنفا وهى : — « كل مركب يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته» [٢] وما صححوا به بعد ذلك هذه المقدمة باثبات قياس حملى وهى أن الجملة مفتقرة إلى الأجزاء وكل جملة مفتقرة إلى الأجزاء يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها . » [٣]

ويعرض المتكلاتى على تفنيد هذه المقدمه فيبين ماهو مسلم وما غير مسلم على أسلوبهم وأعتماداً على أصولهم وينتهى إلى بيان أن قول القائل : « واجبة الوجود بذاتها : أن ماهيتها وحقيقتها أقتضت لها وجوب الوجود ، واقتضت لها أن تكون مشروطة بالأجزاء . دون أن تكون مفتقرة إليها . وبهذا يتبين فساد ما استدلوا به على الوحدانية

ثم يفرد بعد ذلك.فصلا للدلالة على الوحدانية .

فبدأ الفصل بإثبات أن الوحدة تطلق على استحالة الانقسام أى أنقسام ذاته تعالى وقد تبين ذلك عند بيان استحالة كونه جسما .

---

(١) أنظر صفحة ١٩٣ من النص

(٢) انظر صفحة ١٩٤ من النص

(٤) نفس المرجع السابق

كما يثبت أنها تطلق على استحالة انقسام الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية . كالقول بالهيولى والصورة . ويصرح هنا بأن كل واحد منها لا يستغني عن الآخر في [١] الواقع ولكنهما مختلفان بالحد وهذا محال على البارى تعالى .

وبعد الانتهاء من هذين التعليقين يصرح بأن هدفه من الفصل هو إقامة البرهان على استحالة وجود الهين يثبت لكل واحد منهما من الخصائص الالهية ما يثبت للثاني .[٢]

ثم يصرح بانه لا يعرف صاحب مقالة صار إلى ذلك .

ويشرع بعد ذلك في استعراض بعض الآراء .

فيذكر الثنوية . التي صارت إلى إثبات قديمين ولكنه ليس لكل واحد منهما ما للاخر .

والفلاسفة الذين قضوا بأن العقل والنفس أزليان . وان الحركات سرمدية . لم يثبتوا مع كل للمعلول خصائص العلة .

ثم الصائبة الذين اثبتوا اربابا وآلهة لهذا العالم لم يثبتوا لها خصائص « رب الأرباب » [٣]

وبعد ان ينتهي من بيان عدم وجود من قال بذلك . اى وجود إلهين لهما نفس صفات الربوبية . يقدم دلالة التمانع في الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقا من دون الله تعالى [٣] وهو ماورد في الآية الكريمة : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » [٢١:٢٢] .

---

(١) انظر صفحة ١٩٢ من النص

(٢) « « ١٩٦ « «

(٣) « « ١٩٧ « «

(٤) نفس المرجع السابق

ثم يثبت رأى أبى الحسن الأشعرى ، وهو أن أخص وأميز ما يتصف به الله تعالى هو : « القدرة على الاختراع » أى الخلق من العدم .

وما أن يثبت هذه الحقيقة حتى يخضعها لأساليب الفحص التى يجريها على ادلة الخصوم من اجل دعم مايقدمه .

فيقول : لو قدرنا الهين ، فإما ان يتفقا او يختلفا .

ثم يقول . « والاتفاق محال والاختلاف محال فتقرير إلهين محال (١)

ثم يصرح : — « وإن شئت حررت هذا الدليل بصيغة الشرطى المتصل (٢) ويثبت هذه الصياغة ويفندها مبينا مايمكن ان يكون فيها من مواضع والنزاع .

وما ان ينتى حتى يصرح بتحريره على صيغة الشرطى المنفصل .

وهكذا وهو بهذا يسد سبيل الاعتراض على مناوئيه .

وبهذا ينتهى الفصل الخاص ببيان الدليل على استحالة وجود الهين لهما نفس صفات الالوهية .

غير انه لا يختم الكلام فى باب الوحدانية قبل اثبات فصل عن استحالة ثبوت قديم عاجز . وهو يرى ان هذا امر مرفوض عقلا . ويصرح بأنه « لا يرتضى شيئاً مما ذكره المتكلمون فى ذلك . الذين اثبتوا ان هذه مسألة مدركها السمع ، وهو يرى ان مدركها العقل دون السمع (٣)

ويصرح بأنه قد سبق له بيان مايجوز دركه من جهة السمع ومالا يجوز وذلك فى كتابه « الكامل فى اصول اللغة »

ثم يشرح ذلك فيبين ان اثبات قديم عاجز يمنى اثبات عجز قديم قائم به فتمتنع القدرة ولا يعود هناك مقدوراً

---

(١) انظر صفحة ١٩٨ من النص

(٢) نفس المرجع السابق

(٣) انظر صفحة ٢٠٠ من النص

وينتهى إلى ان اثبات قديم غير قادر على مقدور لا يتعلق به جواز جائز : امر باطل . (١)

ثم يشير الى الراى القائل بامكان الاقتدار على خلق جوهر دون عرض .

ويصرح بأن « الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن » (٢)

ثم نقول . —

« ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن » (٣)

كما يثبت ان « حق المقتدر على الاختراع ان يتمكن من ايقاع مقدوره » (٤)

ومن هنا كان تقدير قديم عاجز ينافى تقدير الهين ...

وهذا يتبين بالعقل قبل النقل .

واخيراً يفرد فصلا لبيان إستحالة الاتفاق ، اى اتفاق القديمين ؛ فيبين ان الاتفاق من المستحيلات ، لأنه باطل ان يكون واجبا او جائزاً .

ويقوم الدليل على ماينتهى إليه ، فيثبت ان ثبوت جواز الاتفاق يعنى ثبوت جواز الاختلاف وبما ان الاختلاف غير جائز ، فالاختلاف غير جائز . «فاستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم » (٥)

ويثبت بالمثل استحالة وجوب الاتفاق

وينتهى من كل مايقدمه إلى اثبات استحالة قديمين على اى وجه يفرضه الخصوم وهذ هو الغرض من الكلام فى هذا الباب .

---

(١) انظر صفحة ٢٠١ من النص

(٢) « « ٢٠٢ « «

(٣) نفس المرجع السابق

(٤) « « « «

(٥) انظر صفحة ٢٠٣ من النص

باب القول فى اثبات العلم بأحكام الصفات

يبدأ المكلاتى هذا الباب ببيان كيفية ظهور المشكلة وهو أن الفلاسفة والمعتزلة اتفقوا على أن البارى تعالى : حى عالم قادر مريد . وخالف بعض المعتزلة فى أنه مريد .

ثم اتخذ المتكلمون عامة موقفا وشرعوا فى إثبات الصفات قبل الشروع فى إثبات العلم بالصفات ، ثم يقول :

« لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق ، والمخالفون من الفلاسفه والمعتزلة يوافقون فى أحكام الصفات »[1] .

ثم يشير إلى أن النظار قد سلكوا فى إثبات ذلك طريقين : النظر أو الضرورة واهتم البعض بأنه مريد أولا . ثم قادر عالم .

ثم يومىء ، كما يقول ، إلى مسلك النظار فى إثباتهم أنه « قادر عالم » وهو المسلك القائم على الضروريات العقلية أو البديهيات . فيبين أنهم يرون : أن الصنع الجائز ، يفتقر إلى صانع يرجح الوجود على العدم ؛ فهو إذاً قادر وتيسيراً للفهم يشير إلى أن من الأحياء من هو قادر ، يأتى بالفعل ومنهم من هو ليس بقادر ، أى لا يأتى بفعل مبينا أن القادر بالضرورة هو الذى يملك الاتيان بالفعل . أو القدرة على الإتيان به .

ويفعل بالمثل بالنسبة للعلم حيث يبين أن الاتقان ينتهى لامحالة إلى بيان العلم .

كما يبرز اعتمادهم على البداهة أيضا فى بيان صفة الحى . إذ لا يتصور أن يكون الفاعل قادراً عالما دون ان يكون حيا .

---

(١) صفحة ٢٠٥ من النص

ويبين انهم رأوا فى إثبات القول بهذه الصفات ضرورة تلافيا الإثبات امتدادها من عجز وجهل وموت .

ويرى المكلاتى ان هذا الموقف تحصيل حاصل ، لأن مافصلوا فيه القول يستند إلى دعوى الضرورة . لأن الفعل الحاصل دليل قاطع على القدرة والعلم والحياة[١] .. الخ . ولسنا فى حاجة إلى إثبات فعل فى الشاهد ثم نطرده فى الغائب .الخ[٢].

كما يتعرض لمن يرى ان العلم بالصفات يكون بعد اثبات الحدوث ، فكيف يستند الضرورى الى النظرى ؟ فيبين ان العلم بالقدرة لا يستندان الى اثبات الحدوث وانما كونه « فاعل » لاغير هى التى تستند الى النظر والاستدلال الخاصيين بإثبات الحدوث[٣] .

ومن هنا يثبت ان الضرورى لايقوم على النظرى حسب ادعائهم .

ثم يخصص المكلاتى فصلا فى إثبات كون البارى تعالى مريدا لأن هذه الصفة، كما تبينا مما سبق من الصفات التى اثير الكلام حولها بداية . كما ان هناك من انكرها ومن هؤلاء النظام [هـ/ م] ، والكعبى [هـ/ م] والنجار . [هـ / م] . الذين قالوا : « إن البارى تعالى غير موصوف بكونه مريداً على الحقيقة »[٤] وأنه إن وصف بذلك شرعا فالمقصود أنه خالق الموجودات . أو آمر لأفعال العباد وأنه إذا وصف بها أزلا فمعنى[٥] ذلك أنه عالم قادر فقط كما قال النجار : إنه مريد لأنه « غير مغلوب » لامستكره »ثم يرد عليهم تفصيلا على

---

(١) صفحة ٢٠٦ من النص

(٢) صفحة ٢٠٧ من النص

(٣) صفحة ٢٠٨ من النص

(٤) أنظر ص ٢٠٩ من النص

(٥) نفس المرجع السابق

أساس أن الاختصاص على الإرادة لايدل فى الشاهد من حيث لايحيط الفاعل بالمغيب عنه(١) . ثم إن اختصاص الفعل فى العباد يدل على قصد .

ثم يتعرض إلى مسألة رجوع الصفة إلى الذات أو إلى زائد على الذات .ويبين الرأى القائل بأنه باطل أن ترجع إلى الذات بالاتفاق . وإنما ترجع إلى زائد على الذات وكيف أن هذا القول يؤدى إلىما اذاكان هذا الزائدقديما أم حادثا ، وأنه إذاكان قديما ، فإنه العزم الذى يكون بعد التردد أو الانتهاء ثم يكون الاقبال ، وإذاكان حادثا فإما أنيكون فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل .

ثم يبطل الأقسام الثلاثة على أساس أنه لايجوز أن يحدث المعنى فى الذات لأن البارى قديم على نحو ماسبق وتبين ذلك فى الحدوث ، ولا يجوز أن يكون فى محل لأنه لو كان كذلك لاستحال اتصاف البارى به ، ولا يجوز ألا يكون فى محل لأن فى هذا قلب لحقيقته . وبالتالى يتبين فساد المذهب .

ثم يرد بتبيان النزاع الذى هو فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل،وهو قولهم بأنه اذا كان قديما فهو عزم ، ولايسلم بهذا الإدعاء . وهذا هو رده على الكعبى وكذلك على النجار ، مثبتا كونه قاصداً ، بعد أن يبين أن نفى حكم ثابت لايؤدى الى اثبات العكس الذى يتطلب دليلا . فالقول بأنه غيرعاجزلاثبات كونه قادرا لايعنى شيئاً كما أن نفى الغلبة والاستكراه لايعنى كونه مريدا(٢) .

وبهذا يبين فساد دعاويهم . ويؤكد مطلوبه .

ثم يشرع فى فصل يثبت فيه كون البارى سميعاً بصيرا .

ويبين أن الاسلاميين اختلفوا فى ذلك فلمعتزله البصرة رأى وللبغداديين منهم رأى وللجبائى وابنه رأى ، ثم للأشعرى رأى .

---

(١) انظر ص ٢١٠ من النص

(٢) انظر صفحتى ٢١١ ، ٢١٢ من النص

اما المتقدمون من معتزلة البصرة فإنهم اثبتوا انه سميع بصير على الحقيقة كما انه عالم على الحقيقة(١) وانه كذلك لنفسه .

واما ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين وجماعة من النجارية فقد ذهبوا الى انه سميع بصير لأنه عالم بالمسموعات والمبصرات .

واما الجبائى وابنه فقد اثبتوا ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حى لا آفة به .

اما ابو الحسن الأشعرى فقد اثبت طبقا لراى المكلاتى موقفين :

الأول : انه قال ان كونه سميعا بصيراً : هماصفتان زائدتان على كونه عالما .

والثانى : انه صرف كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما(٢)

ويثبت المكلاتى ان القاضى ، يقصد ابا بكر الباقلانى وكذلك ابا المعالى اى عبد الملك الجوينى وجماعة اخرى من الأشعرية قد ذهبوا الى الراى الأول . بينما ذهب الى الراى الثانى ابو حامدوجماعة من الأشعرية .

ثم اقر الراى الثانى اى أنه انضم الى ابى حامد ومن راى رايهمن الأشعرية . ويحرص على اثبات الرد على الجبائى وابنه بالنسبة الى القول بنفى الآفة . فيبين ان هذا غير كاف لإثبات انه سميع بصير لأنه لابد من نفى الآفة عن محل الإدراك وهو مالم يحدده الجبائى وابنه(٣) .

ثم يتعرض لبيان دليله على كون البارى سميعا بصيرا .

فيثبت وجهة نظره التى يتفق فيها مع أبى حامد الغزالى وهى ان « كل مادل على كونه عالما » فهو دليل على ذلك »(٤) .

ثم يبين ان معنى كونه « الحى سميعا بصيرا » انه عالم بالمعلومات على حقائقها

---

(١) انظر ص ٢١٣ من النص   (٢) نفس المرجع السابق

(٣) انظر ص ٢١٤ من النص   (٤) نفس المرجع السابق

لاغير ، ثم يضيف : « أن ذلك عندنا لايختلف فى الشاهد والغائب »[١] .

ثم يفند القول فى الأدلة التى قيلت لدحض رأيه .

منها مايتعلق بأن كونه الحى سميعا بصيرا زائد على كونه عالما ، إذ من يعلم شيئا بالسمع ، ثم يراه بالبصر ، يجد فرقا بين الحالتين ، ولكن المكلاتى يرد فيبين أنه لاينكر التفرقة ولكنه يقر أنه يترتب عليها كون الادراك زائدا على العلم ، لأنها « ليست تفرقة جنس ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل ، وعموم وخصوص »[٢] .

ويبين أن الشعور فى النفس فى الحالتين واحد وهو مايعنيه .

ثم ينتقل إلى رأى أبى المعالى الذى اعتمد على ان كل حى فهو سميع بصير وأن الحى إذا قبل معنى من المعانى فاما أن يتصف بها ، أو بأضدادها ، ولما كانت اضداد السمع والبصر آفة . ونقص فقد بطل أن يتصف بهما وليس بأضدادهما « لأن الآفة فى حق البارى تعالى محال »[٣] .

فيبين انه « ليس منكر صحة قبول السمع والبصر بأسعد حالا ممن يزعم ان البارى سبحانه وتعالى لايتصف بالعلم وضده . »[٤] وان الله تعالى قد وصف نفسه بالسمع والبصر على وجه المدح ، وانه يلزم ان يكون ضدهما صفتى ذم ونقص ، وانتقص دليل الحدوث ، وذات البارى تعالى منزه عن شوائب الامكان فلا نقص فى صفاته . ثم يتدرج الى ماقالوه من ان الأمة قد اجمعت على ان كل مؤمن بالله تعالى يقوم ايمانه على تقديس البارى سبحانه وتعالى من الآفات والنقائص .

ويبين المكلاتى انه لايسلم ان كون الحى حيا مصحح للسمع والبصر ثم يثبت انه لانزاع فى ذلك . وان النزاع فى نفس مصحح آخر ثم يتوجه الى معاشر الخصوم ويطالبهم بإقامة الدليل على حصر الشرائط فى كونه حيا ، ويشير الى رفع

---

(١) نفس المرجع السابق (٢) انظر ص ٢١٥ من النص

(٣) انظر ص ٢١٦ من النص (٤) انظر ص ٢١٧ من النص

كون الحياة شرطا ضروريا بمعنى ان الحياة شرط من حيث العادة وليس من حيث الضرورة بالنسبة الموجودات .

وينتهى الى انه لو تمسك الخصم بشرط الحياة ؛ فهذا لاينفى اى لايلزم من ذلك كون السمع والبصر زائدا على كونه عالما ثم يؤكد مذهبه فى ذلك وهو :

كونه سميعا بصيرا راجع الى كونه عالما لان هذا المذهب هو المختار عندنا[1] .

ويقول بسقوط ادلتهم على اثبات كون البارى تعالى سميعا بصيرا اعتمادا على ماقدم من ادلة تقوم على تفنيد آرائهم بردها الى اصولهم التى انطلقوا منها فهو لايكتفى بالرد على الفلاسفة بل يعرج عادة الى المتكلمين لبيان مافى اقوالهم من ثغرات منطقية طبقا لما يراه فيها .

---

(١) انظر ص ٢١٨ من النص .

باب القول فى إثبات الصفات :

يصرح المكلاتى فى مستهل هذا الباب أنه لن يتناول بالبحث سوى الصفات التى يدل عليها العقل : وهى اربعة :الحياة والعلم ، والقدرة ، والارادة . وما عدا ذلك فيدل عليها السمع فقط دون الشرع .

ثم يصرح بأن الجارى على أصول الفلاسفة، إنكار الشرائع على ما سيذكره فى النبوات بعد [1] ، وهذا تصريح خطير إذا كان المقصود به فلاسفة المسلمين ،لأن المكلاتى لم يحدد المقصود بلفظ «الفلاسفة» وكان دائما يتعرض للمسلمين وغير المسلمين منهم .

ثم يلخص رأى الفلاسفة فى الصفات فيقول بأنهم مجمعون على استحالة إثبات العلم والارادة والقدرة لله تعالى .. كالمعتزلة الذين اتفقوا على ذلك ، وجوزوا اطلاقها لغة ،رأوا أنها ترجع كلها إلى ذات واحدة ،وأنها ليست زائدة على الذات، وأن الله الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه كان فاعلا قادراً ،وإذا اعتبر من جهة ترجيح أو تخصيص أحد المتقابلين كان مريداً وإذا اعتبر من جهة إدراكه معلومة كان عالما [2] .. إلخ خاصة إذا كانت الصفات بالقوة .

ثم يشرع فى تفنيد رأيهم ليقول : -إذا لم يكن هذا ذاك وذاك هذا ، أى كل صفة مع الموصوف ؛ فاما أن كل واحد مستغن عن الآخر أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ،ويحتاج الآخر اليه ،ويتبين بطلان الفرضين الأوليين . ويختار القسم الأخير [3] ويؤكد أن المذهب الذى يقبله هو أن الصفات

١ — انظر صفحة ٢١٩ من النص

٢ — » » ٢٢٠ » »

٣ — » » ٢٢٢ » »

مشروطة بالذات[١] وان الاقتران المذكور لا يتصف بالامكان ، وإنما بالوجوب والعدم ثم يشير إلى دعواهم العرية عن البرهان فيما يتعلق بنفى الاثنين. ثم يبين أنه لا يلزم من إثبات الصفات الافتقار إلى مخصص. وبهذا ينتهى من تفنيد كل الأقسام[٢] ثم يقف عند شبهة أخرى [٣]

وهى أن العلم والقدرة فينا ، ليس داخلا فى ماهية ذاتنا ، بل كان عارضا . وانه إذا ثبتت هذه الصفات للبارى تعالى فهى عارضه ورُب عارض لا يفارق ويكون لازما لماهيته ، ولا يصير لذلك مقوما لذاته . ثم يبين ابعاد هـــذا التصريح فيقول :

« إذا نظرنا إلى الذات ، ولم ننظر إلى الالهية ، فالذات متقومة بالصفات وإن لاحظنا الالهية فالصفات مقومة للإلهية . »[٤] .

ويبين خطأ هذه النظرة ويرى انها « فى الحقيقة مزلة ندم » [٥] لأنه إذا قيل : « البارى تعالى غنى على الاطلاق ، كامل على الاطلاق ؛ فاذا قلتم إن له صفات بها يكمل « فلا يكون غنياً على الاطلاق ، بل يكون محتاجا إلى صفات بها يكمل . » [٦]

وبعد إثبات هذا الخطأ وبيانه يعطى الجواب الصحيح فيقول : « البارى تعالى عبارة عن الذات والصفات فلم يفتقر إلى غيره [٧] فى الكمال ، بل هو الغنى على

---

(١) انظر صفحة ٢٢٢ من النص

(٢) « « ٢٢٣ « «

(٣) نفس المرجع السابق

(٤) انظر ص ٢٢٥ من النص

(٥) انظر ص ٢٢٦ من النص

(٦) نفس المرجع السابق

(٧) نفس المرجع السابق

الاطلاق ، والكامل على الاطلاق .

ثم ينبه إلى أن « هذ من الاسرار فافهموه » (١)

كما يتعرض لمن يرفض التفريق بين الصفات النفسية والعرضية ، ومن يقول بأن الصفات حالة فى الذات وأن هذا تركيب ، والتركيب يحتاج إلى مركب .. الخ

ويرد على كل هذا مبينا أن الله تعالى ليس بجائز ممكن لأنه قد سبق وأثبت له الوجود والواجب .

ثم يتعرض لقول بعض النظار فى رأى الفلاسفة فى العلم الإلهى . وكيف يرد هؤلاء النظار على الفلاسفة الذين يرون أن الله تعالى لا يعلم إلا ذاته باثبات أن الحادث يعلم ذاته وغيره فكيف يكون الحادث أشرف من القديم . ؟

كما يشير إلى رأى الفلاسفة الذين يستحون من إثبات أن الله يعلم صغائر الأمور الدنيوية مما دعاهم إلى اثبات أن الله يعلم الكليات وليس الجزئيات ومع كل الزم النظار الفلاسفة القول بالكثرة بناء على أصولهم .

ويرد عليهم المكلاتى ببيان أن « الزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا يوجب فى الحقيقة كثرة » (٢) .

ويواصل معهم النقاش حتى يبين ثبوت تعدد المعلومات واتحاد العلم وما أن ينتهى من ذلك حتى ينتقل الى نقد ادلة المثبتين للصفات أى نقد الأشبه منها ، لأنه يقبل ما ليس فيه تعارض .

فيعرض دليل اثبات الصفات وهو(٣) « انه قد تقرر أن كون العالم عالماشاهداً معلل بالعلم . والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى ... الخ »

---

(١) نفس المرجع السابق
(٢) نفس المرجع السابق
(٣) انظر ص ٢٢٨ النص
(٤) نفس الموجع السابق

ويبين بعد ذلك أوجه النزاع منها :

أنه لا يسلم ثبوت العلة والمعلول شاهداً — إذ يرى أن كون العالم عالما يكون بقيام العلم به لاغير . أى اتصاف محله به ثم يضيف فيقول :

« ولكن يشتق له اسم من العلم فيقال : عَالِم » كما يشتق له فعل فيقال: عَلِمَ ، ويعلم » فلا اقتضاء فى الحقيقة ولا ايجاب ، ولا علة ولا معلول »[1] ثم يصرح بأن لو ثبت التعليل شاهداً جدلا لم يلزم ذلك غائبا .

ثم يبين أنه يخالفهم فى أحد الأقيسة الشرطية المتصلة فى لزوم التالى للمقدم .

وينتهى إلى إثبات أنه لا يلزم من وجوب التعليل شاهداً ثبوته غائبا .

وبهذا يبين سقوط الاستدلال على إثبات الصفات بطريق العله والمعلول .

ومنها «أنه قد ثبت أن حقيقة العالم شاهداً من له «علم» والبارى تعالى عالم فيجب أن يثبت له علم»[2] .

ويبين أى النزاع فى الشرطى فى لزوم التالى للمقدم ، لأن اطلاق لفظ العالم على الشاهد والغائب انما يطلق بالاشتراك المحض أو التشكيك ولا يطلق بالتواطؤ .

وينتهى الى بيان سقوط استدلالهم على إثبات الصفات بالحقيقة وبعد إستبعاد أقوالهم يقدم دليله :والأولى أن نقول: «الدليل على إثبات الصفات أن العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات ، حقائق مختلفة ، وذوات متباينة ، ثبت لبعضها عموم التعلق مثل : العلم ، ولبعضها خصوص التعلق كالقدرة والإرادة»[3] فيبين أن العلم يتعلق بالواجب والجائز والقديم والحادث ، بينما القدرة والإرادة لا تعلق لها الا بالجائز الممكن .

---

(١) انظر صفحة ٢٢٩ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٠ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٣٠ ، ٢٣١ من النص .

وهذه حقيقة لهـا أهميتها لأنها تحدد طبيعة كل متعلق من المتعلقات . ثم يزيد فيبين أن العلم يتعلق بمتعلقه على جهة الاحاطة والكشف والوضوح والقدرة تتعلق بمتعلقها على جهه الايجاد والاختراع .

والارادة تتعلق بمتعلقها على جهة التخصيص[١] .

ثم بين أنه اذا كان الأمر كذلك فيتعذر أن ترجع هذه الصفات الى ذات واحدة وتكون أيضا مفهوما واحداً . فهى زائدة على الذات وهو ما أراد التعبير عنه .

ثم يتعرض لمن يرى أنها ليست معانى قائمة بالذات ، وانما هى أحوال ثابته للذات على نحو ما نجد ذلك عند ابى محمد عبد السلام بن الجبائى وغيره ويرد المكلاتى على هذا الرأى باثبات أنه قد قام البرهان القاطع على أن هـذه الحقائق ثابتة فى الأعيان مثل ثبوتها فى الاذهان وانه عبر عن ذلك بالموجودات ، وبالتالى لا يوجد مجال لاستعمال « الحال » خاصة وان عدداً من مشايخ السنة والمعتزله مثل : ابى الحسن الأشعرى[٢] وابن كلاب[٣] والجبائى[٤] قد نفوا الأحوال . لما قال بذلك ابو بكر ابن الطيب[٥] وابو المعالى[٥] والغزالى[٦] ابو حامد ، وبهذا ينتهى الى بيان ثبوت الصفات . وهو ما اراده .

---

(١) انظر نفس المرجع السابق.

(٢) انظر سيرته فى بداية هذا التقديم

(٣) انظر تعليق رقم ١٣٠ت فى نهاية هذا الكتاب .

(٤) انظر تعليق رقم ١٣١ت فى نهاية هذا الكتاب .

(٥) تعلق رقم ١٣٢ت فى نهاية هذا الكتاب

(٦) انظر تعليق رقم ١٣٣ت من هذا الكتاب .

(٧) انظر تعليق رقم١٣٤ت من هذا الكتاب .

باب فى أن الله تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات

يتعرض المكلاتى فى هذا الباب إلى آراء الفلاسفة جملة من أجل تفنيدها وبيان ما بها من أخطاء. فثبت أن الفلاسفه قد اتفقوا على أن البارى تعالى لا يعلم الشخصيات أى الجزئيات المخلوقة فى الزمان . لأنهم يرون أنه تعالى يعلم المطلق أى الكلى ، وليس العوارض والخواص ؛ فهذه قاعدة مذهبهم . ثم اثبت أن منهم من قال بأن الله لا يعلم إلا نفسه ،ومنهم من قال : يعلم نفسه ويعلم غيره . وهؤلاء انقسموا إلى من قال إنه يعلم بعلم كلى ،ومن قال انه يعلم بعلم لا يوصف بأنه كلى ولا جزئى(١) .

فهو يعرض كما نتبين آراء الفلاسفة جملة ولا يفصح عما إذا كان يعنى المسلمين منهم أم غير المسلمين كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ثم تشرع فى الرد عليهم ببيان أن البارى تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . فيقول :

« كل موجود سوى الله تعالى ، فهو واقع بقدرته وإرادته ، وكل واقع بقدرته وإرادته ، فهو معلوم ، فكل موجود معلوم »(٢) .

ثم يذكر أنه إذا تقرر أنه تعالى عالم بالموجودات ثبت أنه عالم بنفسه(٣) . ثم يتحرى صدق دليله بتطبيق الأقيسة لبيان أن الدليل من القياس الحملى من

---

(١) انظر من صفحة ٢٣٣ — ٢٣٤ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٥٧ من النص ٢٣٤ .

(٣) نفس المرجع السابق .

الشكل الأول من الضرب الأول منه ، وأن المقدمه الكبرى معلومة بالضرورة والصغرى نتيجة الدليل الأول .

وينتهى بهذا إلى إثبات أن البارى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . ثم يتصدى لما يمكن أن يوجه إلى دليله من اعتراضات . منها أن هذا الدليل يثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه وبالشخصيات . فكيف يمكن إثبات علمه بالأجناس والأنواع ؟ .

فيتبين أنه من البديهى أن يتيسر للعقل تبين الجـوهر طالما أنه يتبين العرض وينتهى إلى توكيد أن البارى تعالى عالم بنفسه وبالأجناس والأنواع والشخصيات[١] .

غير أن الكلاتى يحرص على بيان استحالة قيام هذا الدليل على أصول الفلاسفة ويشرع فى تفنيد شبهتهم فى ذلك فيذكر أنهم يقولون بالقدم وهذا يستحيل مع كون البارى مريداً لأنه يفعل أفعاله بطريق اللزوم عن ذاته لا بطريق الإرادة والاختيار . كما يشير إلى اعتراض آخر وهو أن البارى تعالى موجود ، لا فى مادة ، وبالتالى فهو يعقل جميع المعقولات لأنه عقل محض . وأن ما يمنعه عن إدراك الشخصيات هو تعلقها بالمادة .

ويرد الكلاتى هذه الشبهة ببيان أن النزاع فى المقدمه الكبرى من الحملى الأول لأن الذى يهمه هو القول بأنه يعقل الأشياء وهذا هو المطلوب[٢] .

ثم يشير إلى الشبهة القائلة بمقارنة ماهية مجردة أخرى وهى « العقل والتعقل » ويلزم أن كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من ذاتها أن تعقل[٣] .

---

(١) انظر صفحة ٢٣٤ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٥ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٣٦ من النص .

ويرد على هذه الشبهة بإثبات أن مقارنة ماهية بأخرى . أو جسم بجسم محال على البارى تعالى .

أما القول بأن علمه سبب فيضان الكل عنه فيرفضه مبيناً عدم صلاحية أصولهم لاثبات علم البارى بالموجودات (١) .

وهم يثبتون أن فعله الصادر عنه واحد وبسيط ، فينبغى ألا يكون عالما إلا به ، ثم المعلول الأول يكون عالما بما صدر عنه لأن الكل لم يوجده البارى تعالى دفعه واحدة على أصولهم ، ثم قولهم بالوسائط والتوليد واللزوم لا يكون معلوما له إذ لم يصدر منه إلا شيء واحد . وهو ما يتعالى عنه البارى .

ثم هناك شبهة أخرى وهى ما أقامه الخصوم من دليل على استحالة علم البارى بالشخصيات . ودليلهم على ذلك هو : —

« إن ثبت العلم بالاشخاص المنقسمة إلى الزمان الماضى والمستقبل والحال ثبت تغير ذاته . لكن تغير ذاته غير ثابت ، فالعلم بالأشخاص غير ثابت » (٢) .

ويفند الملكلاتى هذه الأقوال اعتماداً على مثال الشمس وما يصدر عنها من نور من أجل إثبات أن التغير على ذات الله محال .

ثم يدخل فى بيان ما ذكروه عند تحققهم من صحة دليلهم ، وينتهى إلى بيان أن الجهل على البارى تعالى محال ويقف عند أكثر من اعتراض بعد ذلك . وكلها آراء قيلت فى المسألة من قبل الفلاسفة وهو يحرص على إثباتها وتنفيذها مثبتا فى النهاية أن الله تعالى يعلم بعلم وهو عالم وأن العلم الزمانى وحده هو الذى يتغير بتغير الحوادث وأن العلم فى الحقيقة من حيث هو علم لا يستدعى زمان وأنه يتعلق بالمعلوم على جهة الكشف والوضوح والاحاطة . وبهذا يثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه

---

(١) انظر صفحة ٢٣٨ من النص

(٢) انظر صفحة ٣٧٢ من النص .

ويجمع الموجودات والاجناس والأنواع والشخصيات[١] .

ثم يعقد المكلاتى فصلا فى مذهب أهل الحق فى أن البارى تعالى مريد بإرادة قديمة .

ويستهل الفصل بإثبات رأى المعتزلة البصريين وهو : أنه تعالى مريد بإرادة حادثه ، لا فى محل »[٢] .

ويرد عليهم لدحض رأيهم وإثبات رأى الأشعرية فىهذه المسألة وهو : « أن البارى تعالى وتقدس مريد بإرادة قديمة »[٣] .

أما رأى المعتزلة فانه يقوم على إثبات أنه لاداعى للقول بإرادة قديمة ، لأن هذا يؤدى إلى اثبات إلهين قديمين لأنها ستشارك فى الاخص وهو صفة القدم للبارى . ثم يثبت أنهم قرروا استحالة القدم فى الإرادة ، وبالتالى فهى حادثه .

ثم اثبتوا أنه لا داعى لاثبات كونها حادثه قائمة بذات البارى تعالى، لأنه يلزم من ذلك حدوث البارى تعالى .

كما قالوا : لاوجه لإثباتها بذات أخرى لأن معنى هذا أن البارى لايتصف بها واثبتوها لافى محل .

ثم بينوا أى المعتزلة أن الذى سمعه موسى عليه السلام لم يكن فى محل البارى تعالى وتقدس .

ثم يشرع فى الرد عليهم فيثبت أولا أن قولهم : إنه « لاوجه لاثبات إرادة قديمة ، لأنه يؤدى إلى إثبات إلهين قديمين » دعوى عرية عن البرهان .

---

(١) انظر صفحة ٢٣٧ من النص

(٢) انظر صفحة ١٣٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

ثم يبين لهم أنهم حيث ادعوا الضرورة العقلية لم تكن كذلك . ويواصل دحض آرائهم الواحد تلو الآخر مشيراً إلى أنهم لم يلتزموا مذهب الكعبي فى رد الإرادة إلى العالمية(١) كما لم يلتزموا مذهب الكرامية فى إثبات إرادة حادثة فى ذاته(٢) .

ثم يبين لهم أن التغيير حاصل فى الأحكام حسب حصوله فى المعانى ، إذ لم يكن مريداً ثم صار حسب أصولكم مريداً ، فاذا لم يدل تغير الاحكام على الحدوث لم يدل تغير المعانى على الحدوث .

ثم يذكر أنهم عندما أثبتوا ارادة من جنس الاعراض لا فى محل ، فقد أخرجوها عن أخص أوصاف الاعراض ، وهى أنه « يقوم فى محل » .

ثم يشير الى أن التمثيل بمذهب جهم بن صفوان ، تمثيل محال بمحال(٣) . ويمكن الرد عليه بما سبق . ثم يشير الى مذهب الاشعرية مبينا أنه غير مستقيم على أصولهم . ذلك أنهم لم يثبتوا كلام البارى تعالى فى غير محل . فعندهم أن كلام الله مسموع بسمع البشر ولم يترتب على ذلك انتقال أو تغير فى ذاته ، وبهذا أثبت سقوط أدلة المعتزلة على أن ارادة البارى فى غير محل .

ثم يعقد فصلا لبيان الدليل على أن البارى تعالى مريد بإرادة قديمة .

فبين أنه سبق أن اثبت أن الله مريد على الحقيقة ، ثم يبدأ فى السبر والتقسيم فيقول : —

إما أن يكون مريداً بنفسه ، واما أن يكون مريداً بإرادة . ولما سبق بيان استحالة أن يكون مريداً بنفسه على نحو ما ثبت فى الصفات . فهو مريد باراده .

---

(١) انظر صفحة ٢٤٣ من النص .
(٢) نفس صفحة ٢٤٧ من النص .
(٣) انظر صفحة ٢٤٨ من النص .

ثم يبدأ فى تبين حقيقة الإرادة فيفرض أنها إما قديمة أو حادثه .ويبطل كونها حادثه للأسباب التى سبق وذكرها ،وهى المتعلقه باستحالة قيامها بذاته أو ثبوتها فى محل أو لا فى محل(١) .

فإذا بطل كونها حادثه لم يبق سوى أنها قديمة وهو المطلوب .وبهذا ينتهى من اثبات أن البارى مريد بإرادة قديمة .

ثم يفرد فصلا بعد ذلك لتفنيد آراء جهم بن صفوان فيما يتعلق بإثبات علوم حادثه للبارى تعالى ، وأن العلوم تتعدد بتعدد المعلومات ، وكلها لا فى محل .

ويذكر أدلتهم فيبين أن البارى تعالى ،لا يخلو اما أن يكون عالما بوقوع العالم فى الأزل ام غير عالم بالوقوع .

ويبطل أن يكون عالما به أزلا وعندئذ — يجدد له حكم لم يكن ، وتجدد الأحكام دليل على ثبوت المعانى .

غير أن أحكامهم هذه بها من الخلل ما يسمح للكلاتى بهدمها وهو مافعله معتمداً أساليبه المنطقية .

ثم يبين أن البارى تعالى كان فى أزله عالما بوجود العالم وقت وجوده ، وعدمه وقت عدمه (٢) .

وأن علمه تعالى لا يتقيد بالزمان كما لا يتقيد بالمكان(٣) .

ثم يقدم الدليل على صحة ما انتحله أهل الحق من أن الفعل دل على كونه تعالى عالما وعلمه قديم وقد سبق بيان سقوط القول بحدوث العلم: وهو ما أراد بيانه(٤).

---

(١) انظر صفحه ٢٤٩ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٥٢ من النص .

(٣) انظر صفحه ٢٥٣ من النص .

(٤) انظر صفحة ٢٥٤ من النص .

باب القول فى اثبات كون البارى تعالى متكلما

ويبدأ المكلاتى هذا الباب باثبات رأى أهل الحق فى كلام الله فيثبت أنه تكلم بكلام قديم أزلى : لامفتتح لوجوده . ويؤكد أن أمة محمد (ص) لا تختلف فى ذلك وان الذين خالفوا هم : الفلاسفة والصائبه ومنكرو النبوات (١).

ويثبت ان طرق مثبتيه مختلفة، ولم ينتحل احد فى كونه متكلما نحله نفاة الصفات فى كونه عالماً حيا وقادراً ، اى ان الجميع قد اثبت هذه الصفة ، ولكن البعض اثبتها حادثة وليست قديمة وهؤلاء هم المعتزلة والخوارج والزيديه والامامية واطلق معظم المعتزله صفة « مخلوق » على كلام الله وامتنع بعض الذين ذهبوا الى أنه حادث عن ذلك حفاظا على كلام الله أن يكون من غير أصل أى مختلق ؟

وذهبت الكرامة الى أن الكلام قديم والقول مخلوق والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه سبحانه ·لأن الكلام عندهم هو القدرة على التكلم (٢) وهو غير قائل بالقول القائم به ، وانما هو قائل بالقائلية .

ثم يصرح المكلاتى بأهمية بيان المقصود بكلام النفس والرد على منكريه : فيبين ماهو حد الكلام (٣)؟ ثم ما هو كلام النفس (٤) ويذكر أن المعتزله انكروا كلام النفس وتدرج الى ماذكر فى الاصوات والحروف ، وربما يثبته ابن الجبائى عندما يتحدث عن الخواطر .

---

(١) انظر صفحة ٢٥٥ من النص .

(٢) نظر صفحة ٢٥٦ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٥٧ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

وثم يثبت رأى الفلاسفة القائم على تبين أن النطق ينطلق على نطق اللسان، والنطق ينطلق التفكير النفسى ، والمعانى تعتبر عندهم من جهة العقل أو النفس أو الخيال .

ثم يرجع الى أهل الحق لبيان دليلهم على اثبات كلام نفسى « فيثبت أنهم يتبينون فى النفس ترتيب مقدمات مثل « الآمر الذى أمر عبده » يجد نفسه طلب الطاعة وجدانا ضروريا (١) .

ثم يشير الى أن تبين القصد أمر زائد وهو الكلام النفسى (٢) لأن الحروف والأصوات لاتدل بنفسها على كلام النفس ، وانما تدل بالاصطلاح والمواضعة (٣) .

ولهذا ينتهى الى اثبات الكلام النفسى .

ثم يعقد فصلا لبيان الدليل على أن البارى تعالى متكلما .

ويشير إلى أنها مختلفة : منها مايعتمد على العقل المحض ومنها ما يستعين بالعقل والنقل (٤)

ثم يعرض طرقهم ويبين الاعتراض عليها .

فيثبت أولا قول ابى اسحاق (٥) رضى الله عنه على أنه دليل عقلى :

يقول ابو اسحق أن الافعال قددلت على علم واتقان البارى تعالى ، ومن يعلم لا بد وأن يخبر — لأن العلم والخبر متلازمان — ثم من المعلوم أن البارى تعالى يصح منه التكليف والتنبيه . . . الخ وهذا دليل عقلى على أن البارى تعالى متكلما .

---

(١) انظر صفحة ٦٠ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٦١ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٦٢ من النص .

(٤) أنظر صفحة ٢٦٢ من النص

(٥) انظر تعليق رقم ١٥٧ت فى نهاية الكتاب

أما اعتراضه عليه فيبنيه على أنه يتركب من الشرطى المفصل والنزاع فى لزوم التالى للمقدم . وهو « إن ثبت كون البارى تعالى عالم ثبت كونه متكلما » [١]

ثم يجرح المقدمة الكبرى وهى « ان كل عالم لايستحيل أن يخبر على وفق معلومه »[٢] .

إذا لايمكن التسليم بذلك إلا إذا ثبت آن المحل قابل للكلام خاصة وأن الفلاسفة والصابئة يرفضون ذلك .

ثم انتقل إلى دليل عقلى آخر وهو ماذكره بعض النظار وهو : ثبت بدليل العقل أن الله ملك مطاع ومن حكمة أن له أمر ونهى .

وكما دلت الجائزات من الحوادث على كونه قادراً وعلى كونه عالما فانها تدل أيضاً من حيث كونها أمرين ومنهيين على أنه تعالى متكلما .

ثم ينقضه فيقول : النزاع فى المقدمة الكبرى منه وهى : « كل ملك فلا بد أن يكون له أمر ونهى » [٣] ،

وأن هذا يكون لا بالقول بل بالفعل ومن هنا خرج أن يكون الدليل عقليا .

أما الأدلة المركبة من السمع والعقل فمثل ماقاله بعض المتكلمين من انه عرف بالعقل أنه حى وبالتالى يعرف منه التكلم : الخ وإلا وقعت له آفة والأمة مجمعة على انه تعالى منزه عن النقائص .

ويبنى المكلاتى نقضه على ضرورة تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى الثانى وهى . « أن كل حى يصح ان يتكلم ويأمر وينهى »[٤] .

---

(١) انظر صفحة ٢٦٣ من النص .
(٢) انظر صفحة ٢٦٤ من النص .
(٣) « « ٢٦٥ « « .
(٤) « « ٢٦٧ « « .

لأنها دعوى عرية عن البرهان . ومن هنا بطل دليلهم على انه تعالى متكلما .

اما الدليل الذى يقدمه المكلاتى فهو يستند اصلا إلى الإجماع والنص .[١] .

ثم يقول :

« واما الاجماع فهو ان تقول : اتفق كل من ينتمى إلى الإسلام على إثبات كون البارى تعالى متكلماً » واما النص فقوله تعالى :

« وكلم الله موسى تكليما »[١٦٤ : ٤]

ثم يتوجه إلى الفلاسفة من اجل التذكرة بأنهم قالوا بأن واجب الوجود عاقل من حيث أعطى العقل ،وقادر من حيث أعطى القدرة ،فى ومريد من حيث ابدع النظام على أتم وجه . ثم يقول : وهو آمر متكلم من حيث أعطى النطق النفسانى مع بقاء الخلاف بينه وبينهم . وهو خلاف يرجع إلى مسألة الصفات .

ثم يعقد فصلا من أجل تبيين حقيقةالمتكلم ،فثبت أولا رأى أهل الحق : وهو أن المتكلم من قام به الكلام[٢] .

ثم يعرض رأى المعتزلة الذى يقوم على إرجاع الكلام إلى وقوع الفعل ومن هنا لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم .

وينقض رأى المعتزلة فيقول : إن المتكلم متكلما لأنه صدر عنه الكلام سواء كان فاعلا لكلامه أو مضطراً إليه .

ويواصل الرد على أدلتهم حتى ينتهى إلى إثبات رأى أهل الحق وهو أن المتكلم من قام به الكلام . وقد دفعه هذا إلى بيان موقف الأشاعرة الذين يرون « ألا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى . »[٣] .

---

(١) انظر الصفحه ٢٦٨ من النص .

(٢) « « ٢٧٠ « « .

(٣) « « ٢٧٢ « « .

ثم يخصص فصلا بعد ذلك من أجـــل بيان ثبوت كلام قديم للبارى تعالى وتقدس(١) .

ويبين أنه يبطل أن يكون متكلما لنفسه اعتماداً على الطرق المتقدمة فى إثبات الصفات فلا يبقى إلا أن يكون متكلما بكلام ثم يبحث هذا الكلام : هل هو قديم أم حادث ويبطل كونه حادثا على أساس إبطال الفروض الثلاثة وهى أما أحدثه فى ذاته أو فى محل او لا فى محل . وينتهى إلى بيان انه قديم(٢) .

ثم يبدأ فصلا آخر يضمنه شبه المخالفين .

وتتعرض هذه الشبه لنقض رأى اهل الحق فيما يتعلق بإثبات ان الكلام قديم ويقوم النقض على أن الكلام الأزلى إما انه امر نهى إخبار او ليس كذلك ويبطلون كونه امر نهى اخبار أزلا لتعذر او استحالة كون المعدوم مأموراً(٣) ولأن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه ، ولا يليق بالحكيم(٤) .

ويرد الكلانى على هذ الهجوم ببيان ان النزاع فى ان يكون المأمور موجوداً ، لأنه يجوز ان يتعلق الأمر بالمعدوم على تقدير الوجود(٥) ، كما يجب تصحيح قولهم : « كل خبر وامر ونهى ثبت والمخاطب معدوم فهو عبث وسطه(٦) .

---

(١) انظر صفحة ٢٨٢ من النص .
(٢) « « ٢٨٥ « « .
(٣) « « ٤٢٦ « « .
(٤) نفس المراجع السابق .
(٥) انظر صفحة ٢٨٦ من النص .
(٦) « « ٢٨٩ « « .

ويحرص المكلاتى على إثبات من انفصل عن شبهتهم هذه وهو :

عبد الله بن سعيد الكلابى[١] .

عندما قال :

« كلام البارى تعالى ، فى الأزل ، لم يتصف بكونه أمراً نهياً إخباراً وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين .. فيتصف البارى فيما لا يزال بكونه خالقا رازقاً .

غير أن المكلاتى يرفض هذا الموقف ويصفه بالجهالة . ويرد الباحث إلى ماذكره من تفنيد .

ثم ينتقل بالنقد إلى مستوى الصفات عامة . أى كل صفة أزلية تتعلق بمتعلقها . مثل : العلم والقدرة والإرادة ، ويرد الباحث إلى ما سبق وذكره فى ذلك .

ثم يتعرض لشبهة أخرى :

وهى تلك التى تشير إلى إجماع المسلمين قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله تعالى وأنه سور وآيات وحروف منتظمات وهى مسموعة مقروءة ، ولها مفتتح ومختتم[٢] وكل ما ثبت أن له مفتتح ومختتم فهو حادث .

ويبين المكلاتى أن التلبيس وقع فى المقدمة الصغرى من الحلى الأول وهو قولهم : « كلام الله تعالى قرآن ، والقرآن سور وآيات فكلام الله سور وآيات »[٣] إذ أن « كلام الله » لفظ مشترك يطلق على كلام الله تعالى القائم بذاته ، ويطلق على الدلالة على كلام الله تعالى .

(١) انظر التعليق الخاص بالكلابى فى نهاية هذا الكتاب .

(٢) انظر صفحة ٢٧٨ من النص .

(٣) « « ٢٧٩ « «

أى أن الدليل هنا سمى باسم المدلول .. وبالمثل لفظ « القرآن » يطلق على الدلالة تارة وعلى المدلول أخرى .

ويواصل المكلاتى بيان عورات موقعهم فيثبت أصلهم الذى يقوم على إثبات أن كلام الله تعالى إذ خلقه كان أصواتا ثم انقضت، وأن المكتوب بين دفتى المصحف ليس بكلام الله تعالى .

ثم قولهم كل قارىء آت بمثل كلام الله تعالى . ثم اثبت المكلاتى بإجماع الأمة قاطبة على أن الذى بين دفتى المصحف كلام الله تعالى . كما أثبت الآية الكريمة التى تؤكد أنه لا يمكن الاتيان بمثله وهى قوله تعالى: «قل لئن أجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله» . [٨٨ : ١٧] . وبين كيف أن ابا على الجبائى قد قال بما هو جحد للضرورة مثل :

« أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتا ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر .... الخ(١) .

وبهذا يبعد تأثير أغاليط المعتزلة وبالذات الجبائى عن الأذهان .

ثم يتعرض لشبهة أخرى وهى تلك التى تقوم على أن القرآن كلام الله تعالى وأنه معجزة للرسول عليه السلام والآية على صدقه. والمعجزة لا تكون فعلا خارقا للعادة واقعا على تحدى النبي .

وأنه يستحيل أن يكون القديم معجزاً إذ لا اختصاص للصفة الأزلية بالمتحدين كما لو جاز ان يكون الكلام معجزاً لجاز أن يكون العلم معجزاً(٢) .

ويرد المكلاتى على الشبهة ببيان موقع التلبيس وهو فى المقدمة الصغرى من

---

(١) انظر صفحة ٢٨٠ من النص .

(٢) « « ٢٨١ من النص .

الحملى الأول أى عندما أنتهى إلى أن كلام الله معجزة بناء على ما سبق وأثبته وهو أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام .

ويبين أن الأصل فى التلبيس هو أن «الكلام» و «القرآن» لفظ يطلق على الدلالة والمدلول أى أن كلا منهما لفظ مشترك .

كما يرد على من يبنى على مفهوم اللفظ المشترك أن يكون فى الوجود قرآنان . فيذكر أن ما أستنتجوه غير لازم عما سبقه ، لأن المدلول هو كلام الله تعالى القديم وبالتالى فالقرآن المعجزة واحد[1] .

ويقف عند شبهة أخرى وهى : — هل كلام الله واحـــد أم يتعدد بتعدد أنواع الكلام ؟.

وأثبت الأراء فى هذا وهى أن منهم من قال إن كلامه واحد وهو مع ذلك أمر ونهى وخبر ومنهم من قال إنه واحد وهو فى الحقيقة راجع إلى الخبر ومنهم من قال إن كلامه تعالى وتقدس يتعدد بتعدد أنواع الكلام.

ويرجح المكلاتى القسم الأخير أى أنه هو المختار عنده[2] مع بيان مبررات هذا الترجيح وهى أن الكلام جنس والأمر والنهى والخبر أنواع . ولما كان الجنس ليس له وجود بالفعل وإنما وجوده بالقوة والأنواع هى التى تمثل الموجود بالفعل . كانت الأنواع متعددة . تماما كما نقول : « باستحالة وجود حيوان واحد بالفعل يكون انسانا وأسداً وفرسا[3] » تقول : باستحالة وجود كلام واحد بالفعل يكون أمراً نهيا خبراً . ثم يبين أنه لا ينكر إثبات أوصاف نفسية لذات واحدة مثل التحيز وقبول الأعراض وإنما ينكر إثبات حقائق مختلفة وأوصاف متباينة لذات واحدة ومن المعلوم على الضرورة أن الأمر والنهى مختلفان على

---

(١) أنظر صفحة ٢٨٠ من النص .

(٢) » » ٢٨١ » »

(٣) » » ٢٨٣ » »

الحقيقة بالحد[١] .

كما يثبت أن الكلام لا يرجع فقط إلى الخبر رداً على من يدعى ذلك ، وينتهى إلى أن كلام البارى تعالى يتعدد بتعدد أنواع الكلام[٢] .

---

(١) انظر صفحة ٢٨٤ من النص .
(٢) « « ٢٨٥ « «

باب القول فى إرادة الـكائنات

يبدأ المـكلاتى هذا الباب بإثبات مذهب أهل الحق . فيبين أنهم يرون « أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا تختص مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها نفعها وضرها »[1] .

ومن الأشعرية من امتنع عن إطلاق ذلك على الكفر مثلا ، وبما اختلفوا فى اطلاقه : الرضى والمحبة وقد تحزب فيه الاشعرية حزبين الأول يرى أن المحبة والرضى بمعنى الارادة فإن تعلقت بنعمة ينالها عبد، فانها محبة وإن تعلقت بنعمة لاتنال عبداً سميت شخطا[2] والثانى . يرى أن المحبة والرضى . يعبر بهما عن أنعام الله تعالى وهما من صفات أفعاله . ويبين المـكلاتى أن المقصود بالمحبة الإنعام من قبله تعالى لأنه يستحيل أن يميل أو يمال إليه .

هذا ما ذهب إليه أهل الحق .

أما الفلاسفة فقد بينوا أن النظام فى العالم يتجه إلى الخير ، لأن الخير يتم به وجود كل شىء . والخير عندهم هو الغاية الأزلية ، واصبح الوجود لديهم والعدم شر .

والبارى تعالى مريد للخير إرادة بالذات أى هو مصدر الخيرات والشر عندهم بالعرض ، والأمور فى العالم تنقسم إلى خير مطلق ، وشر مطلق وإلى خير ممتزج بشر . ثم الممتزج عندهم : إما أنه غلبة الخير ، أو غلبة الشر أو المساواة .

---

(١) انظر ص ٢٠٨ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

ثم يلاحظ المكلاتى أن كلام الفلاسفة متعثر فى هذه المسألة ؛لأنهم أثبتوا ذاتا بسيطة واحدة من جميع الجهات ، نفوا كونه مريداً ؛ويضم إليهم المكلاتى الكعبى والنجار من المعتزلة لأنهما نفيا أيضا كونه مريداً .

ثم يشير إلى رأى الفلاسفة فى أن العالم متوجه إلى الخير ؛لأنه صادر عن أصل خير . وهذه هى:الغاية الأزليه ، والإرادة السرمدية،وقد أثبت المكلاتى أن هذا تلبيس وتدليس(١) .

ثم يشرع فى الرد عليهم فيقول إنه لاينازعهم فى أن العالم متوجه إلى الخير ،ولكنه يختلف معهم فى أنه من إختصاص إرادة البارى ، ويبين أن هذا لايطرد على جميع ماوجد من شر .

ويؤكد المكلاتى إرادة الله التى فوق إرادة البشر. ثم تعرض لآراء المعتزلة التى تقول « بأن الأمر بالشىء يتضمن كونه مراداً للآمر»(٢)لأنه يستحيل أن يأمر الآمر بما يكره . وكذلك النهى عن الشىء .غير أن المكلاتى يبين بأمثلة متعددة أنه كثيرا ما يأمر الآمر بما لايريد وأثبت استشهاد الاشعرية بقصة إبراهيم عليه السلام(٣) .

فهذه القصة تبين أنه أمر عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد ذلك منه،وقد فسر المعتزلة القصة بأسلوب يتفق وأصولهم وهو أن البارى تعالى أراد الذبح ،ولم يقع مراده .

فيرد عليه المكلاتى مبينا أنه قد حدث نسخ أى رفع ، وهم لا يرون ذلك . وبهذا يتبين سقوط الاستدلال بقصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام ، على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للآمر .

ثم ينتقل إلى شبهة أخرى لهم فى هذه المسألة وهى أنهم رأوا أن مريد الخير

(١) انظر صفحة ٢٨٩ من النص .
(٢) « « ٢٩٢ « « .
(٣) « « ٢٩٥ « « .

خير ، ومريد الشر شرير ، ويكون البارى تعالى موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم . . . الخ

ويدفع المكلاتى هذه الشبهة أولا بذكر الآية الكريمة : —

« وما الله يريد ظلما للعباد » [٣١ : ٤٠] .

ثم يبين لهم موضع النزاع فى لزوم التالى للمقدم . ويرفض القول بأن كل مريد للشر شرير وكل مريد للخير خير . ثم لا يلزم طرده فى الغائب ، وبهذا يتبين سقوط قول المعتزلة .

ثم يفرد فصلا لاثبات ما استدل به المعتزلة من ظواهر الكتاب والانفصال عنها ويذكر المكلاتى سبع آيات أوردوها لبيان ارادته تعالى للظلم . . . الخ[١] .

ثم يرد على استشهادهم هذا بضرورة التفسير السليم بقول على الأصول المتفق عليها بين أهل العلم .

ويستمر فى الاستشهاد بالآيات التى أساء المعتزلة استعمالها فحملوها إلى غير ما تدل عليه . وينبه المكلاتى إلى ضرورة الاسترشاد بما قدمه من تنبيهات وأصول من أجل البعد عن السير وراء ما ادعاه المعتزلة[٢] .

---

(١) انظر صفحة ٢٩٨ من النص .

(٢) « صفحة ٣٠١ من النص .

باب القول فى التحسين التقبيح

وبيان أنه لا يجب على الله تعالى وتقدس شىء من العقل

ولا يجب على العباد شىء قبل ورود السمع

يسجل المكلاتى ، على عادته ، رأى الأشعرية فى مستهل الفصل ، فيثبت أن العقل عند الأشعرية لا يدل عل حسن شىء ، ولا على قبحه فى حكم التكليف ، وإنما يتلق التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع ، وأن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا ولا قبحا ، بحيث لو أقدم عليها مقدم، أو أحجم عنها محجم، استوجب على الله ثوابا أو عقابا .ويصرح المكلاتى بأن هذا هو مذهبه . إذ يقول وهو المختار عندنا »[1] .

ثم أثبت من خرج عن هذا المذهب.وهم المعتزلة والخوارج والكرامية والبراهمة والتنويه والتناسخية : الذين رأوا أن العقل يدرك به حسن الأفعال..

ثم يبين أن المعتزلة قد قسموا أفعال العباد إلى قسمين :

فمنها ما لا يعلم حسنه ولا قبحه إلا من جهة الشرع[2] .

ومنها ما يعلم بالعقل .

وأن الأولى تضم تفاصيل الشريعة فى المأمورات والمنهيات والثانية ما يعلم

---

(١) انظر صفحة ٣٠٢ من النص .

(٢) « « ٣٠٣ من النص .

حسنه وقبحه بضرورة العقل ، ومنها مايعلم بنظر العقل ثم ينبه المكلاتى إلى ضرورة معرفة الاصطلاح فى الحسن والقبح .

لأنهما من الألفاظ المشتركة(١) .

ويشرع فى بيان أبعاد اللفظين من أجل ابراز موارد هذين النقيضين .

فيذكر لهما عدة معانى :

الأول :أن الحسن يراد به اعتدال الخلق وتركيب الأجسام على هيئة مخصوصة فى العادة والقبح ضد ذلك .

والثانى : أن الحسن يدل على ما تميل إليه النفوس من اللذات .

والقبح ضد ذلك .

والثالث :أن الحسن يطلق على كل ما لفاعله أن يفعله، ويلزم عن ذلك ،أن أفعال البارى كلها حسنة ،سواء وافقت الغرض أو خالفته .

ويكون المباح بهذا الإعتبار أيضا حسنا .

ويلاحظ أنه لم يشر إلى القبح وإن كان من الجائز أن يقال إنه ضد ذلك طبقا لقاعدته الأولى التى أطلقها وهى : أنه تناول النقيضين .

والرابع : ويطلق الحسن على كل ما وافق غرض الفاعل . والقبح ضد ذلك وما بين الاثنين عبث ويحرص المكلاتى على بيان أنه يلزم عن هذا الإصطلاح أن يتصف الشىء الواحد بالحسن والقبح، بالإضافة إلى شخصين. كما يلزم على مساق ذلك أن تتصف أفعال البارى تعالى بالقبح إذا خالفت الغرض(٢) .

والخامس : أن يطلق الحسن على كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله .

والقبح كل فعل لنا الذم شرعا على فاعله .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحتى ٣٠٤ ، ٣٠٥ من النص .

فهى كلها معانى للفظى «حسن» وقبح .

ثم يشير إلى رأى بعض الخصوم وهو : « أن الحسن والقبح أوصاف ذاتية للحسن والقبيح معلومة على الضرورة فى بعض الأشياء »(١) .

وهنا ينبه المكلاتى وبقوة إلى أن إدعاء الضرورة فيما ذكروه أمر غير سليم.(٢) ويقدم مثالا من المنطق أو البديهيات العقلية وآخر من مجال الأخلاق . مثل « الاثنين أكثر من واحد » و« الكذب يستحق المقدم على العقاب » فلا يتوقف أى عاقل فى الأول ويتوقف فى الثانى، أى أن الضرورة العقلية لا توجد فيما ينتمى إلى مجال التقييم مبيناً أنه طالما يوجد خلاف » .فلا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع فى مداركها .

وعندما يعترضون على ذلك بأن هناك اضطرار إلى المعرفة فى هذا المجال، رغم ما يظنونه من أن المستند هو السمع (٣) .

فيرد عليهم المكلاتى بتحسين ماقبحوه، فيقول إن ما يرون فيه العلم الضرورى أى المعتزلة ليس فيه أكثر من فرض (٤) .

وينتهى بذلك إلى إثبات بطلان دعوى الضرورة التى قال بها المعتزلة . ثم يشير إلى شبهة أخرى لهم مع اتفاقهم على دعوى الضرورة فى التحسين والتقبيح وهى أدعاؤهم أن التنازع فى مسألة بين النفى والإثبات قبل ورود الشرع يرجع إلى العقل « وما حسن فى العقل ، حسن فى الحكمة الالهية ، وما حسن فى الحكمة الإلهية، وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف »(٥) ثم يضيفون : « فلا يجب على الله تعالى

(١) انظر صفحة ٣٠٤ من النص

(٢) « « ٣٠٥ « «

(٣) « « ٣٠٦ « «

(٤) « « ٣٠٧ « «

(٥) « « ٣٠٨ « «

تـكليفا ، ولـكن يجب عليه من حيث الحـكمة تقريراً وتدبيرا .»(١)

ويرد عليهم فيبين لهم أن النزاع فى تصحيح المقدمة الـكبرى من القياسى الحملى ، أى فى أن يقع الـكلام فى حق الله سبحانه وتعالى. لأن ثواب وعقاب الله على الفعل أمر لا يعلمه الآدمى : لأنه لم يخبر عنه مخبر صادق ولا دل عليه دليل عقلى . ففعل الله تعالى ، لايقاس على فعل العباد ؛ فـكثيراً ما يقبح العبد أفعالا ، لايقبحها الله .

ثم سبب التنازع فى مسألة عقلية قبل ورود الشرع يرجع إلى جهل أحد المتنازعين وعلم الآخر فموقعها لايستوجب تجاذب الـكلام على الله تعالى ثوابا أو عقابا . ثم يبين أن التنازع مخاطرة قد تنتهى إلى العلم أو إلى الخطأ ، والعلم محمود والجهل مذموم فلا تحسين ولا تقبيح ، والمسألة مجرد تعارض . ومن هنا يثبت سقوط دليلهم فى هذه الشبهة (٢) .

ثم ينتقل إلى شبهة أخرى تدانى ماسبق على حد تعبيره ، وهى تلك التى يقول فيها إنه فى حالة تساوى تحقيق هدف فرد ماسواء كان الطريق هو الـكذب أو الصدق . يرجع تفضيل الصدق إلى « كون الصدق حسن » بالعقل .

ويبين أن الشبهة فى إثبات إيثار الصدق فى حالة التساوى، إذ يجوز حدوث العكس ، ثم لوسلم على جهة الجدل توزعوا فى تصحيح المقدمة الـكبرى من القياس الحملى وهى: كل مايؤثره العقلاء فهو حسن عندالله .

وبهذا يبطل صحة دليلهم .

ثم ينتقل إلى تفنيد شبهة تدور حول دور كل من العقلى والشرعى فى الحـكم وهى : » لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددنا ــ هما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى تستنبطها من الأحوال الشرعية »(١) .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحة ٢٠٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

ثم يستطرد فيقول :

« حتى لايمكن أن يقاس فعل على فعل ، ولا يمكن أن يقال :

« لِمَ » ؟ « ولأنه » إذ لاتعليل للذوات ولا صفات الأفعال التى هى عليها حتى يربط حكم ويقاس عليها أمر متنازع فيه »[٢] . وينتهون إلى أن هذا رفع للقياس.

ويبدأ تفنيده بإبراز موضع الخطأ وهو فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل وهو « إن رفعنا الحسن و القبح من الأفعال الإنسانية بطلت المعانى العقلية » . فيبين لهم أنه إذا أرادوا بالمعانى العقلية مقصود الشرع فهذا غير مسلم ولايلزم من القول بأن « الحسن والقبح من جهة العقل رفع القياس . وذلك أن القياس يقوم على ثبوت العلة من جهة النص أو المناسبة : ورفع الحسن والقبح لايلزم عنه رفعها .

ويردنا الى كتابه « أصول الفقه » حيث يعالج القياس ويبين عدم تعارض العقل مع النقل فى البحث فى منهاج المصالح .

ثم يقف عند شبهة البراهمة وكافة من لايؤمن بالشرائع .

وهو القول الذى يقوم على أن استحسان مكارم الأخلاق ، وافاضه النعم مما لاينكره عاقل الا عن عناد[٣] .

ويفند المكلاتى هذه الشبهة يبدأن أن النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل ، وهو قولهم : « لكن العقلاء وجميع من لا يقول بالشرائع يعلمون الحسن والقبيح »[٢] .

ويبين لهم أنه لايعنى هنا ماتنفر منه النفوس أو تميل اليه الطباع ، وان كان

(١) انظر صفحة ٣٩٠ من النص .

(٢) « « ٣١٠ « « .

(٣) « « ٣١١ « « .

لاينكره ولكن يقصد ماتحسن ويقبح بالإضافة الى الله تعالى . بأن يثبت على أحدهما ويعاقب على الآخر.

والبراهمة لايعلمون شيئا من ذلك .

ثم يقف عند من يقول ان العقل لايقبح ولايحسن ، وانما يتلقى التحسين والقبيح من موارد الشرع ، وموجبات السمع »(١).

فيبين أن سبب اللبس هو أن لفظى « الحسن » و « القبيح » مشتركان ، ويرد الباحث الى معانى اللفظين التى أثبتها فى البداية ويقول إن الإشكال ليس فى هذا ولكن فيما يحسن ويقبح بالإضافة الى الله تعالى :

فالحسن ماأمرنا بمدح فاعله .

والقبيح ماأمرنا بذم فاعله .

وهذه امور ليس للعقل البشرى الحكم فيها ، فهو يقررها من الغيبيات .فيبين ان ذلك غير معلوم بضرورة العقل ولابدليله . فلم يبق الا ان يعلم من جهة خبر الصادق اى الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ فهذه مسألة لايحكم فيها العقل ولكنها فى الوقت نفسه لاتلغيه ؛ لأنه يعمل فى مجاله وعلى قدِّ ظرفه ومقدرته ومايفوقه فلا يقوى عليه ومن هنا بقى العقل الى جانب النقل ، وتكون معرفة الثواب والعقاب من امر الله . وهو مايريد بيانه اى ليس للعبد بعد تطبيق النص ومدح او ذم الفاعل ان يتساءل .

هل يثيبه الله أم يعاقبه ؟

ثم يستبعد الراى القائل بأن الحسن والقبح صفتان نفسيتان للحسن القبيح ، ويقدم الدليل عليه بالاستعانة بأمثلة(٢) .

---

(١) انظر صفحة ٣١٢ من النص .

(٢) « « ٣١٣ « « .

ثم يعقد فصلا لبيان حقيقة القول بأن العقل يدل على وجوب واجب ؛ فيرد على من يعتقد وجوبا على البارى تعالى بأنه من المحال ان نظن ان هناك توجه امر عليه؛ فإنه تعالى : الآمر اجماعا .او ان يظن انه يترقب ضررا لو ترك ماوجب عليه ؛ فهذا ايضا محال اجماعا وقد سبق بيان ذلك بالاتفاق فى التحسين والتقبيح .

ولايقبل سوى ان المعنى بالوجوب هو انه تعالى يفعل حسب . تعلق الإرادة والعلم ويخطىء اطلاق لفظ الوجوب فى حق البارى تعالى. ثم يرد على من يرى واجبا على العبد من جهة العقل انه اذا كان لا لفائدة فهو عبث ، واذا كان لفائدة فهذه الفائدة لاترجع الى المعبود تعالى عن الأغراض والفوائد . فيبقى ان ترجع الى العبد . ويبين المكلاتى ان هذا ايضا محال لأنه لافائدة له فى الدنيا ، ولافائدة له فى الآخرة فان الثواب تفضل من الله ويعرف بوعده وخبره .

فاذا لم يخبر عنه تعالى ، فمن اين يعلم العبد انه يثاب عليه ؟

والخبر من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام(٢) .

ثم يشير إلى ما يظهر من دور بالنسبة للنظر فى المعجزة ويستبعد توقف النظر على العلم بوجوب النظر لتوقف الوجوب عليه وهذه كلها مواقف عقلية كانت مثارة أيام المكلاتى .

ثم يتفرغ للكلام فى فصل قائم بذاته عن « الصلاح والأصلح . »

ويبدأ بيان اختلاف مذاهب المعتزلة فى ذلك .فيثبت أولا رأى البغداديين منهم وهو :أنه يجب على الله تعالى عن قولهم فعل الأصلح للعباد فى دينهم ودنياهم وأنه لايجوز فى حكمته ابقاء وجه ممكن فى الصلاح العاجل والآجل .(١) ويبين أنهم حكموا بأن

---

(٢) انظر من صفحة ٢١٤—٢١٥ من النص .

الواجب فى الحكمة خلق العالم ، وخلق مايكون قابلا للتكليف وأثبت أنهم يرون أن كل ما يحدث للعبد فهو صلاح له : وقالوا: النار صلاح لأهل النار بل هى أصلح . ولعنة الله للفسقة أصلح إذا اخترموا قبل التوبة .

أما البصريون . فقد انكروا كل ذلك وإن كانوا قد وقعوا فى الضلال مثل البغداديين واثبتوا واجبات على الله تعالى ، بالنسبة للعبد فلا يتركه هملا . ويلطف به .

ويلاحظ المكلاتى أن قولهم فى الصلاح والأصلح واللطف والثواب والعقاب مرتب على القول بالتحسين والتقبيح وقد سبق بيان ذلك، كما يثبت أنه ليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلى ، ولادليل قاطع سمعى إلا بجرد اعتبار الغائب بالشاهد »(٢)

ويحرص المكلاتى على هدم هذا الاعتبار . وذلك ببيان الفرق بين الشاهد والغائب وإيراد إلزامات « لاحيلة للخصوم فى دفعها » غير أنه يعرض رأيهم فى هذه النقطة بإيجاز عرضا طيبا فيثبت أنهم قالوا : « ان البارى تعالى حكيم باتفاق ، والحكيم لايكلف نفساً إلا وسعها ... ولايتحقق الوسع إلا بكمال العقل والإقدار على فعل . » ثم يثبت « ولايتم الغرض من الفعل بثبوت الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت »(١) فأصل الخلق والتكليف والجزاء صلاح .. الخ .

ويبدأ المكلاتى دفعه لأقوالهم ببيان أن النزاع فى المقدمة الكبرى . من الحملى وهو : « كل حكيم لايكلف نفساً إلا وسعها » وأثبت أنها دعوى عرية عن البرهان خاصة وأن الاشعرية ينازعونهم فى ذلك أشد نزاع .إذ لاسند لهم فيما يقدمون فهم

---

(١) انظر صفحة ٣٢٠ من الفصل .

(٢) انظر صفحة ٣٢١ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٢٢ من النص .

يعتمدون على مجرد اعتبار الغائب بالشاهد . والمفروض أن يجمعوا بينهما . وهو ما لم يفعلوه وبالتالي يسقط قولهم .

وينبه المكلاتي إلى أن إعتبار الغائب بالشاهد من غير جامع ينتهي إلى التجسيم بل إلى الجهالة .

ثم يذكر أمثلة لما يبدو مستقبحا للعقل الإنساني ولا يكون كذلك بالنسبة لله تعالى ، من أجل بيان الفرق بين الشاهد والغائب [١] .

ثم يبدأ في بيان الإلزامات فيذكر منها :

الأول : أن النوافل من العزمات صلاح فالتجب وجوب الفرائض ؛ فإذا أجابوا بأن الله تعالى قسم الأحكام إلى الإيجاب والاستحباب ويبين لهم أن هذا لا يستقيم على أصولهم . لأنهم سلموا بأن هذا صالح وماداموا قد صرحوا بالصلاح فكيف يرجعون فيه .

والثاني : خاص بأهل النار ومطالبتهم ببيان أي صلاح لهم في تقطيع جلودهم وكان من الممكن أن يسلب عقولهم .. الخ أي أنه يبين لهم أن ما ذكروه لا يقوم على برهان .

والثالث : عبارة عن تساؤل عن انظار ابليس وابتهاله ،هل فيه صلاح الخلق أم فسادهم . ويبين لهم أن مذهب أهل الحق في ذلك أفضل .

والرابع : يقوم على فكرة أن ما فعل الله من صلاح لصفة حتمية على أصولهم لابد وأن يقضى العقل على أصولهم بأنه تعالى لا يستحق الشكر لأنه يؤدى واجبا وبصفة حتمية . ويبين لهم أن الثواب في هذه الحالة ليس عوضا .

والخامس : يتعلق بالتكليف الأصلح والاخترام قبل البلوغ والكمال ويبين أن أقوالهم في ذلك تخرج عن موجب العقل .

---

(١) انظر صفحة ٣٢٣ من النص .

والسادس : فى أن الله تعالى قادر على التفضل قبل الثواب ، فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق ؟ .

ويبين لهم أن رأيهم فى هذا لا يقوم على معرفة حقيقية بالدين وأصوله . — كما يثبت أنه قد أضرب عن الكلام فى خلق الأعمال والآلام . . . الخ لأن ما سبق وقدمه، فيه ما يرشد إلى الصواب فى هذه الأمور أى أنه يربطها بالأصول التى قدمها(٣)

وبهذا ينتهى الكلام فى الحسن والقبح عند المعتزلة وغيرهم ممن لا يلتزمون بأصول أهل الحق فى هذه المسألة التى حرص السكلاتى على اثباتها فى مستهل الباب توكيداً لما يجب أن يسير عليه طالب الطريق القويم .

(١) انظر من صفحة ٣٢٣ إلى ٣٢٥ من النص .

باب فى الهدى والضلال والختم

والطبع وشرح الصدر والتوفيق والخذلان

وهو باب قصير يضمنه السكلاتى آراء المعتزلة والأشاعرة فى هذه المسائل وكأنه يضع رأى الأشاعرة كرد على المعتزلة ؛ لأنه لايرى ضرورة إلى مزيد من البيان حيث أن بعض هذه المسائل لايعدو الكلام فيه إطلاق لفظ ومنع لفظ فلا معنى للاطناب فيه .

أما آراء المعتزلة فقد اثبتها بإيجاز ذاكراً أن التوفيق من الله إظهار الآيات فى خلقة الدالة على وحدانيته . مع تمييز الانسان بالعقل والحواس ومع توفير الخبر المنزل بارسال الرسل عليهم السلام .

كما يثبت رأيهم فى أن التوفيق عام ولايتجدد مع كل فعل بل هو سابق على الفعل . وينبغى إضافة الخذلان إلى الله تعالى طبقا لرأيهم .

وأما الأشعرية فرأيهم أن التوفيق والخذلان ينسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة .

فالتوفيق خلق القدرة الخاصة على الطاعة ، والخذلان خلق القدرة الخاصة على المعصية .

ثم يذكر أن التوفيق والخذلان والختم والطبع وشرح الصدر والهدى والضلال

كلها تنسب إلى الله تعالى . ويضع لذلك شرطا وهو أن يكون أحق الاسمين به حسن المسميين .

ويشير إلى أن المتكلمين قد اكثروا الكلام فى ذلك . وأن الأوفق عدم الإطناب فيه كما أشرنا (١) .

---

(١) انظر صفحتى ٣٢٨ ، ٣٢٩ من النص .

باب القول فى إثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام

يثبت المكلاتى فى مستهل هذا الباب أن الفلاسفة لم يثبتوا النبوة ولم ينفوها ؛ ذلك لأن أصولهم تؤدى إلى عدم إثارتها ، وبوجه أصح إلى انكارها . ويشير إلى مادعاهم إلى ذلك من أصولهم وقواعدهم ، منها : أن البارى تعالى لايعلم الجزئيات وهو ما بينه من قبل ، وإنكارهم لانخراق العادات واعتقادهم أن ذلك إرتباط عقلى ، وقد رأى بعض المتأخرين منهم إمكان ظهور ماسموه بخرق العادات أى معجزة فى أمور ثلاثه هى : القوة المتخيلة ، والقوة العقلية ، والقوة النفسية عندما تقوى كل منها وتصل إلى مستوى يفوق قوى البشر (١) .

ويقر المكلاتى بكل ما صرح به الفلاسفة فى هذا الصدد من خوارق العادات ولكن يخالفهم طبعا فى انهم لم يصدقوا فى قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغير ذلك من آيات الأنبياء . الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة .

ثم يتعرض لرأى البراهمة والصابئة الذين يرون استحالة النبوات عقلا .

وكذلك إلى قول المعتزلة وجماعة من الشيعة ، ممن يقولون بموجب وجود النبوات ثم الأشعرية الذين يقولون بجواز وجودها عقلا . ووقوعها فى الوجود عيانا (٢) .

---

(١) انظر صفحة ٢٣٠ إلى ٢٣٢ من النص .

(٢) انظر صفحة ٥١٩ من النص .

وما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع فى نقد آراء الفلاسفة فيشير أولا إلى مفهوم السببية الواقعة بحكم وجود العلاقات الثابتة فى الكون . ثم يثبت إمكان أو جواز عدم وقوع هذه السببية أو هذا الإقتران وهو ما ينكره الفلاسفة[١] . ويشرح ذلك بأمثلة متعددة مثل : انقلاب القطن رماداً محترقا دون ملاقاة النار ، وأن الفاعل لذلك هو الله وإن الفلاسفة يثبتون الفاعل .

ولكنهم يختلفون فيه من ناحية اعترافهم بأنه قريب أو بعيد ، هو الفلك أم هو ماسماه بواهب الصورة[٢] .

ويتعرض لمناقشة الأقوال المختلفة التى اثيرت حول السبب والمسبب والفاعل مبينا مواضع النزاع فى المقدمات وما يترتب عليها وكيف إذا لم يعترف الخصم بالسببية أو الحتمية المشاهدة المرئية يمكن أن ينقلب الجبل ذهبا ، والتراب مسكا الخ أو أن يجيب بـ « لا أدرى » . . لأن فى عدم الاعتراف بذلك جحد لضرورات مرئية مشاهدة .

ثم يتعرض لبعض شبه أخرى للفلاسفة حول استحالة ثبوت العلم بعدم الوقوع ومن أدلتهم على ذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو شىء تابع لطبيعة الموجود ، أن الصدق هو ما يعتقد فى الشىء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود ، وهى مايعبر عنها المتكلمون بلفظ « العادة » والتى يعبر عنها الفلاسفة بالطبيعة والعلم بوجود تلك الطبيعة هو الذى يوجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بماهو : إما علم متقدم عليها وهو العلم الذى هى معلولة منه وهو العلم القديم ، أو العلم التابع لها وهو العلم الحادث . ويتناول المكلاتى بيان موطن النزاع فيبين إنها فى قولهم : — « من قبل أنفسها ، أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين »[٣] ويثبت أنه

(١) انظر صفحة ٣٣٢ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٣٣ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٣٧ من النص

إذا كانت من قبل الفاعل فهى راجعة إلى علمه تعالى وإرادته ، وهى « المعين » بقول المتكلمين . فقد « أجرى الله العادة بأن التمر لا يكون إلا من نخيل الخ »[١] .

وبهذا يقضى على دليلهم .

ثم يرد على سؤالهم : ما المحال لديه؟ فيثبت أن المحال هو غير المقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه[٢] ويذكر أمثلة : الجمع بين السواد والبياض فى محل واحد الخ.

وتعدد الأمثلة — ويستشهد المكلاتى بالآيات الكريمة ، لبيان قدرة الله على الخلق والايجاد . بالصورة التى يراها تعالى ويريدها[٣] والتى يصح ألا يكون الانسان متوقعا لها لعدم تبينه لها ، ولتقديره أن الله قادر على قلب العادة . وبهذا يثبت جواز « انخراق العوائد » وهو ما يعتمد عليه فى اثبات النبوة .

وما أن ينتهى من هذا حتى يشرع فى دحض شبه منكرى النبوات ويفرد لذلك فصلا .

فصل : يعرض فى هذا الفصل رأى منكرى النبوة[٤] الذى يعتمد على اقتران الفعل بما هو خارق للعادة ، أى أنه يقوم على ما يبدو من جهة الحسيات مخالفا للعادة .

وقد تبين المكلاتى فى كلامهم شبهتين تتركب كل منهما من أقيسة ، وابرز موضع النزاع فى كل[٥] مبينا أن ما لا يتلقى بالقبول هو ما دلت العقول على استحالته كما يحرص على ربط الكلام فى هذ الفصل بالكلام فى الفصل التالى وهو فى شرائط المعجزة .

---

(١) انظر صفحة ٣٣٨ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٣٩ — ٣٤٠ من النص .

(٣) « صفحة ٣٤١ — ٣٤٢ من النص .

(٤) انظر صفحة ٣٤٣ من النص .

(٥) « « ٣٤٥ — ٣٤٦ من النص

فصل فى شرائط المعجزة وفى الوجه الذى تدل فيه المعجزة على صدق النبوة[1]

يبدأ الفصل ببيان أنه يجوز أن تسمى الآية معجزة على سبيل التوسع ، لأن الرب تعالى هو معجز الخلائق .

ثم يبين أنها سميت معجزة لكونها سببا فى ظهور إمتناع المعارضة على الخلائق ويشير إلى أنه للمعجزة أوصاف ، هى : —

أنها فعل الله تعالى ، ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ، ويجب أن تنزل منزلة قوله تعالى لمدعى النبوة : « صدقت » ، ولا يجب أن تتقدم المعجزة على الدعوى .

ثم أشار إلى رأى المتكلمين فى وجه دلالة المعجزة .

(١) انظر صفحة ٣٥٠ من النص

باب القول فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

يبين المكلاتى أن منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، طائفتان :ـ إحداهما تستند إلى إنكار « النسخ » والثانية تتمسك بالممارة فى آياته ومعجزاته .

ويقف عند أقوال كل طائفة ، ويبدأ بالكلام فى النسخ الذى يرى أنه يجب « إثبات النسخ على الجمله ، على أى وجه قدر » (١) وان كان يحرص على إثبات آراء المتكلمين فيه ، من أمثال الطبرى وأبى اسحق الاستاذ ، والقاضى الباقلانى ومعه معظم الأشعرية (٢)

فصل

ثم يخصص فصلا (٣) لبيان حقيقه الناسخ والمنسوخ توضيحاً لمعنى « النسخ » فى الشرع . فيشير إلى معانى «الناسخ» و « والمنسوخ » و « والمنسوخ عنه » فيبين أن الناسخ يطلق على ثلاثة معان : أظهرها أن يراد به القديم سبحانه وتعالى ، لأنه الناسخ للشرائع ، وقد يطلق على الخطاب بعينه ، وقد يطلق على الحكم الناسخ مجازاً .

أما المنسوخ فقد يطلق على نفس الآية والخبر .

وأما المنسوخ عنه ، فهو « العبد المكلف »

(٢) انظر صفحة ٢٥٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ٣٦٠ من النص .

وأما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع فى إثباته على منكريه من اليهود . فيرد على من نفى النسخ « عقلا » ، كما يرد على من أثبت أن النسخ جائز عقلا وممتنع شرعا مفحما كل فريق بالأدلة التى تقضى على رأيه .

فصل : فى معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (١)

يبدأ المكلاتى هذا الفصل باثبات رأى أهل الحق ، وهو أن الدليل على صدق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، الكتاب الذى جاء به « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » ثم يتعرض للدليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى أظهر القرآن وأن القرآن لم يختلف من بعده ، فيثبت أن الأمر الأول معروف ومنقول على التواتر ، ويشير بالنسبة للثانى إلى أن الله سبحانه وتعالى قد قال بأنه هو الحافظ للقرآن بقدرته جلا وعلا . ثم يتعرض لأوجه الاعجاز فى القرآن . مبينا معنى الفصاحة والجزالة والبلاغة (٢) وان الاختلاف فى أوجه الاعجاز لا يوهن وجة الاعجاز (٣) .

فصل . (٤)

ثم يخصص فصلا قصيرا فى التنبيه إلى بيان القهر المعجز منه . ويثبت أن أقل ما يقع به الاعجاز : سورة .

وبهذا ينهى الكلام فى معجزات النبى عليه الصلاة والسلام .

فصل فى وجود عصمة الأنبياء . ، عليهم الصلاة والسلام .

يستهل هذا الفصل باثبات انه يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . ثم

(١) انظر صفحة ٣٦٥ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٦٧ ، ٣٦٨ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٦٩ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٧٢ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

يشير إلى انه يجب ايضا عصمتهم عن الكبائر ، وأما الصغائر فيشير إلى انه لم يقم عنده « قاطع » سمعى على نفيها ، ولا على اثباتها ، فالمسألة من المجتهدات » غير انه يرجع فيغلب على الظن عصمة الأنبياء عليهم السلام من الصغائر أيضا ويصرح فى نهاية الفصل بانه يستحيل اتصافه تعالى بالخلف ، وهذا يؤكد عصمة الأنبياء .

فصل فى النعمة والرزق [1]:

يعرض فى هذا الفصل رأى الاشعرية فى الرزق وهو : « كل ما انتفع به منتفع » [2] ثم يثبت رأى المعتزلة ،الذى هو : الرزق هو الملك ، فرزق كل موجود هو ملكه ، ويتبين للباحث أن التعريف الأول يعطى القدرة لله ويرد كل ما ينتفع به الفرد الى الرزق ، بينما الثانى يرجع إلى مفهوم عقلى هو « الملكية » ويحد الرزق بانه ما يملكه المنتفع . ويحرص المكلاتى على بيان سوء موقف المعتزلة ويدحض أقوالهم وينتهى إلى صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فصل فى الآجال [4] : يبين المكلاتى فى مستهل هذا الفصل أن المقصود بالآجال الأوقات ثم يثبت أن الأرزاق مقدرة على الآجال ، والآجال مقدرة عليها . وأن لكل حادث من الآجال والأرزاق نهاية ويناقش (القتل) ويذكر أن من يقتل فقد مات بأجله . كما يشرح المكتوب فى اللوح المحفوظ ويقول ان له حكمان : حكم مطلق بالرزق والآجال وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يزاد رزقه وأجله وان فعل كذا نقص من رزقه وأجله . [5]

---

(١) انظر صفحة ٣٧٦ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ٣٧٨ من النص

(٥) انظر صفحة ٣٧٩ من النص .

باب فى جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع[1]

منها عذاب القبر ووقوعه معلوم من جهة السمع .

فصل فى الاعادة :

ونراه يشير الى أن الفلاسفة لا يتعرضون لهذه المسألة لا بالنفى ولا بالاثبات ؛ بل يثبت أن الفلاسفة يهتمون بما يتصل بالأخلاق ويحسنها مثل : القرابين ، والصلوات والأدعية (١)

فصل فى الحوض والشفاعة والصراط والميزان (٢)

يثبت الحوض والشفاعة والصراط المستقيم التى تؤكدها الآثار . ويرفض قول المعتزلة الذين يقولون إن الشفاعة للمطيعين .

(١) انظر صفحة ٣٧٩ من النص

(٢) انظر صفحة ٣٨٠ من النص .

(٣) انظر ٣٨١ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) انظر صفحة ٣٨٥ من النص .

باب فى الأسماء والأحكام والثواب والعقاب[1]

يشير فيه الى حقيقة الإيمان ، وآراء أهل الفرق فيه وخاصة المعتزلة والخوارج والمرجئة ،وذهب الى أن « الإيمان هو التصديق .

فصل

يتعرض المكلاتى فى هذا الفصل الى رأى المعتزلة والخوارج بالنسبة لمن قارف ذنباً ولم يوفق الى التوبة، كما يشير الى رأى المعتزلة فى (الوعد والوعيد) ويبين أهمية الانفصال عن جميع ما تمسكوا به وينهى الفصل بإثبات أن « كل ما ذكروه تحكم لا محصول له . »[5] وبنهاية هذا الفصل ينتهى الكتاب. وكأنه قد أراد أن يختم ببيان فساد آراء الخصوم خاصة المعتزلة منهم حيث نجد فى آخر فقرة من فقراته الكتاب دحضا لرأى من آراء ابى على الجبائى وابنه عبد السلام . فيما يتعلق بأن الزلات تحبط الطاعات .

ولهذا تتبين كيف أن المكلاتى قد حرص على تناول آراء الخصوم من فلاسفة وأهل فرق كلامية ،من أجل بيان ما فيها من فساد لإبراز حقيقة مسائل علم الأصول وكيف أقام تنفيذه لآراء الخصوم على تحليل أقوالهم وردها الى اقيسة منطقية حتى يظهر الخلل فى ابنيتهم التى لاتطابق لا الواقع ولا العقل خاصة فى أهم مسألة تناولها فى كتابة هذا وهى مسألة « قدم العالم » .

(١) انظر صفحة ٣٨٧ من النص

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر صفحة ٣٩٠ من النص .

(٤) انظر ٣٩٦ من النص .

التحقيق

إن « لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » مخطوط من نسخة وحيدة ضمن مجموعة برقم ١٥٨٩ بخزانة قرويين[١] بفاس .

وتتكون المجموعة من مصنفين لاغير :

الأول : هو الكتاب الذى بين أيدينا ، والثانى : هو كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » للغزالى .

وتشتمل المجموعة على ١٣٠ لوحة وجه وظهر ، أو ٢٦١ صفحة .

وترقيم[٢] الصفحات بالرصاص ومسجل حديثا،أما الترقيم على أساس اللوحات فلا يجده القارىء إلا فى ثلاثة أماكن من المجموعة .

---

(١) خزانة قرويين هى الخزانة الملحقة بجامعة قرويين وقد انشئت منأكثر من ألف عام بمدينة فاس ، وكانت منار علم ودين لكل من جاء لطلب العلم فيها، وتحتوى حاليا على ذخائر نفيسة من التراث الاسلامى فى شتى العلوم : من تفسير وحديث وفقه وأصوله ، وكلام وتاريخ وأدب ولغة . وحساب ورياضيات وكيمياء وغير هذا وذاك من العلوم العربية التى كانت قد انتشرت فى البلدان الاسلامية خاصة .

(٢) إن الأرقام المستعملة فى المغرب حاليا هى التى تسمى بالأرقام العربية وهى المستعملة عند شعوب أوروبا بعد الأرقام الرومانية Chiffres Romains ورسمها وهو الرسم المعروف : 1 ، 2 ، 3 أما الرومانية فهى I ، II ، III، IV الخ وتعتبر الأرقام المستعملة فى المشرق العربى حاليا هى : الهندية .

(ا) عند نهاية الكتاب الأول وهو « لباب العقول ... » حيث سجل بالمداد الأكحل رقم ٧٥ فى الركن الأيمن من أعلى ظهر اللوحة، وهو مايوازى صفحة ١٥٢ حيث يتم الكتاب .

(ب) عند بداية الكتاب الثانى وهو « الاقتصاد فى الاعتقاد » للغزالى حيث سجل بالمداد الأكحل أيضا رقم ٧٦ فى الركن الأيسر من أعلى ل ٧٦ وهو مايقابل صفحة ١٥٣ .

(جـ) عند نهاية الكتاب الثانى ، حيث نهاية المجموعة ، فيقع القارىء على رقم ١٣٠ بالمداد الأكحل أيضا، فى الركن الأيمن من ظهر اللوحة الأخيرة . بعد انتهاء الكتاب قرب نهاية ل ١٣٠ و ، وهو ما يقابل صفحة ٢٦١ حيث نهاية الكتاب الثانى وكذلك نهاية المجموعة .

وأوراق المجموعة بها تآكل ، يكثر فى أعلى بعض اللوحات ، فيطمس بعض الكلمات أو أجزاء من بعضها .

كما يظهر فى أماكن أخرى وخاصه فى الأطراف الجانبية والسفلى : منها مثال ذلك ، التآكل الذى يزحف إلى الكتابة أسفل صفحة ١٦٧ ويتزايد حتى يبلغ مداه أسفل صفحة ١٨٧ ثم يتضاءل فى صفحة ٢١٧ بعد أن اتخذ إتجاها إلى أعلى صفحة ٢٠١ .

والأوراق بصفة عامة مازالت متماسكة فيما عدا أطراف البعض منها وقد مال لونها إلى الإصفرار ، وليس لذلك تأثير على وضوح الكتابة . فيها .

ومسطرتها ٢٤ × ١٨ .

والخط مغربى متأخر عن القرن السابع الهجرى .

ويبدو أن المجموعة ليست بخط يد ناسخ واحد ، فقد ظهر اختلاف فى نبرات الحروف بالنسبة لما بين صفحتى ١ و ٤٠ وما بعد ذلك . كما ظهر تنسيق للعرض فى

فى صفحة ٤٠ ولم يكن من قبل وهو إحاطة الكلام بإطار من المداد الأحمر . وإن كان لم يظهر اختلاف فى نبرات الحروف بين ماهو وارد داخل إطار احمر ، وما قبل ذلك ابتداء من صفحة ٤١ ، ويصح أن يرجع هذا الاختلاف الملاحظ فى الخط الخ . إلى اختلاف القلم المستعمل فى الكتابة ، الذى كان غليظا بعض الشىء فيما قبل صفحة ٤١ ثم صار دقيقا .

فإذا كان هناك أكثر من ناسخ فهما إثنان ، وإن لم يظهر ذلك فى نهاية كل من المخطوطين حيث الإشارة إلى ناسخ واحد هو :

الحاج بن سعيد بن محمد بن أحمد بن الحاج التلمسانى ثم البيدرى(١) .

وأغلب الظن أن هذا إسم الناسخ للقدر الأكبر من المجموعة أى من صفحة ٤١ إلى النهاية بصفحة ٢٦١ أما ناسخ الصفحات مابين ١ ، ٤٠ فقد أغفل اسمه .

وقد أشار الناسخ إلى أن الأصل الذى نسخ عنه الكتاب الأول من المجموعة وهو «لباب العقول ....» قديم جداً(٢) . وكأنه بهذا يود الاعتذار عن بعض البياض الوارد فى أماكن متفرقة من بعض الصفحات وهو عن العموم لايضر بسياق المعنى . إذ من الميسر تخمينه وملؤه بما يتفق والمعنى . وذلك بالاستعانة بالمصادر التى أخذ عنها الكلام الوارد به البياض سواء كانت هذه المصادر من كلامه فى أماكن أخرى من نفس المخطوط أو من كلام آخرين سابقين عليه أو معاصرين له .

أما تاريخ النسخ فقد ورد فى آخر الكتاب الأول ما يلى :

« انتهى الكتاب فى السابع عشر من ذى القعدة عام ١١٤٨ من أصل عتيق فيه

---

(١) انظر ل ١٣٠ و من المجموعة أى صفحة ٢٦١ وهو آخرها .

(٢) « ل ٧٥و من المجموعة أى صفحة ١٥٢ منها وصفحة ٣٩٧ من النسخة التى بين ايدينا .

نحـــو لبعض كلماته ، تركت له بياضا ، قال كاتبه انتهى فى جمادى الأولى مسنة ٣٢ .... »[1] .

وهذا ما ورد فى آخر كتاب «لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الاصول وهو الكتاب الذى بين أيدينا .

ويلاحظ الفاحص للمخطوط . أن تاريخ النسخ القديم قد طمس منه مقدار رقمين ، أو رقم واحد والآخر حرف ه إشارة إلى التاريخ الهجرى .

وإنى أميل إلى الفرض الثانى لسببين .

(ا) أن بواقى الرقم المطموس وهى عبارة عن نصف دائرة هكذا :(◡) يرجح أن تكون بقية رقم ستة(٦) الجزء الاسفل منه وقد سبق أن أشرنا[2] إلى أن المستعمل بالمغرب هو الأرقام بشكلها الوارد فى التراث لأوروبى حاليا ، وهى « الأرقام العربية » .

(ب) أن تاريخ النسخ للنسخة المنقول عنها يصبح ٦٣٢ هأى بعد وفاة مؤلفه بست سنوات . وهذا تاريخ قريب جداً من حياة المصنف وبعيد عن سنة نسخ المخطوط الذى بين أيدينا ،ويكون بذلك مطابقا لما ورد على لسان ناسخها الذى قال :

(من أصل عتيق ...) لأن تاريخ نسخ النسخة الحالية هو :

سنة ١٤٨ ه وهو نفس التاريخ الذى ورد فى آخر الكتاب الثانى من المجموعة وهو (الاقتصاد فى الاعتقاد) للغزالى .

إذ قيل :

« أكمل الاقتصاد فى الاعتقاد فى الثامن من ذى الحجة الحرام عام ١١٤٨ على يد عبيد ربه الحاج بن سعيد بن محمد بن احمد بن الحاج التلمسانى ، ثم البيدرى غفر الله له

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر هامش ٢ من صفحة ١٨٩

ولوالديه وأشياخه وأولاده ، وأحبابه وجميع المؤمنين،والحمد لله رب العالمين،وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم »[١] .

وهذا يعنى أن المجموعة قد نسخت فى أشهر معدودة من عام ١١٤٨ هـ[٢] .

هذا ولقد حرصت أثناء التحقيق على ضبط النص ، فأصلحت الأخطاء دون الاشارة إلى كثير منها فى الهوامش ، كما ملأت البياض الوارد فى النص بما يلائم سياق معنى الفقرات ، معتمدة فى هذا على ماتؤدى إليه آراؤه فى مسائل أخرى .

وقد عرفت بأسماء الرجال والأماكن وخرجت الأحاديث النبويه الشريفة بعد التعريف بأرقام الآيات فى سورها .

وحرصت على شرح الكلمات غير المألوفة،مثل البلقة[٣] مثلا وغيرها وأرجعت الأشعار إلى قصائدها . وعرفت بمعانيها :

ولما كان النص لنسخة وحيدة ، فقد أثبت الكثير من كلمات النص غير الواضحة على سبيل الترجيح مع اثبات رسمها الوارد فى النص أصلا فى الهامش ، حتى يتيسر للقارىء تقدير مدى صحة الإجتهاد فى تخمينها وقد وضعت العبارات غير الواضحة بين قوسين أحدهما مفتوح والآخر مغلق ، مع إشارة إليها فى الهامش هكذا : (١ — ١) .

وقد قمت بالتعليق على النص تعليقا علميا يشرح معانيه وبيان أبعاده ومدى إجتهاد المكلاتى فى تحقيق الهدف من كتابه وهو:الرد على الفلاسفة فى علم الأصول اعتماداً على النقل والعقل معاً . مقدما النقل على العقل فى ضبط المسائل رغم تحليله

---

(١) انظر ل ١٣٠و أو صفحة ٢٦١ وهى آخر المجموعة .

(٢) ورد رقم ٤ فى المخطوط هكذا «ءه» وهذا أسلوب خاص بفقهاء فاس يعرف بالقلم الفاسى .

(٣) انظر ص ١٤٠ من النص .

للعبارات إلى قضايا منطقية حملية منفصلة ومتصلة .. الخ ، فالمعانى النصية المنزلة هى التى لها مكان الصدارة فى حكمه على المسائل .

وارجو أن اكون بهذا قد وفقت فى ابراز ثراء الفكر الاسلامى واصالته فى المغرب العربى الشقيق .

والله الموفق للصواب

فوقية حسين محمود

فاس فى :

رجب سنة ١٣٩٦ هـ

يونيو سنة ١٩٧٦ م

كتاب لباب العقول

في الرد على الفلاسفة في علم الأصول

لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي

المتوفى سنة ٦٢٦هـ / ١٢٣٧م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فوقية حسين محمود

بسم الله الرحمن الرحيم

ص٢ /

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .

قال الفقيه العالم أبو الحجاج يوسف بن محمد بن المعز المكلاتى رحمه الله تعالى ورضى عنه : —

الحمد لله . الحى القيوم الذى ذلل لنا طرق العلوم ؛ فهدانا إلى علم التوحيد (٢ت) .

ولم يجعلنا ممن ركن فى كفره وضلاله إلى شبهة أو إلى تقليد. فأصبحت أذهاننا بيمن الله سارحة فى رياض التوفيق ، سابحة فى حياض التحقيق .

وعقائدنا والحمد لله سليمة من دعاوى كل بدعى (٣ت) وزنديق (٤ت) . لا نقول : بقدم الحوادث ، ولا نقبل بين الجوهر والعرض (٥ت) دعوى الحادث الثالث ، ولا نرى ترفعا ولا قهراً[1] إلا للباعث الوارث .

والعبد معترف بمن (٦ت) الله تعالى فى جميع ذلك ولطفه (٧ت) ومعترف بالتقلب ظاهراً (٨ت) وباطناً (٩ت) بين خير ينعم ببذله ، وشر يمن بصرفه وشاكر بلسانى حالى ومقالى، ولو رمت[2] إخفاءه ، وأعوذ بالله من ذلك لم أخفه . ومعترف مع ذلك بالعجز عن أداء الواجب فهذا[3] الفضل الراتب

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون « ضرراً » وهوما لا يتفق وصفات البارى تعالى ، ولذلك أثبتنا « قهراً » وهو أقرب الألفاظ رسما إلى ما هو وارد فى المخطوط أصلا .

(٢) فى الأصل : « ولردمت » .

(٣) فى الأصل : يمكن أن تقرأ « لهذا » وقد فضلنا ما أثبتناه .

ولو استعنت[1] بأهل السموات والأرض لم استوفه .

فالحمد لله على مامن به من البداية ، إلى الحق الأبلج والدلالة على سواء المنهج.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ذى المناقب السنية . والمستحق أن تودع عنده الأسرار الآلهية ، المشرف بالأوصاف المحمودة المرفعة عن المثلية ، والمكرم بالهمة الجامعة بين فرضية المكارم والنفلية وهادى[2] العباد إلى الاعتراف لله تعالى بالوحدانية .

سيد البشر المبعوث فى نخبة مضر (١٠ت) صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين ، ما طلع[3] الشمس وأفل القمر ، وغرد الطائر فى أفنان الشجر .

أما بعد ، فإنك ذكرت لى أيها الحَبر[4] الأوحد ، أن المذاهب الفلسفية

---

(١) فى الأصل : نبرات أحرف اللفظ وتوزيع نقطة يؤدى إلى قراءته «استغنيت» ولكن الأصح هو ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : « هاد » .

(٣) طلع الشمس : يجوز تذكير الفعل وتأنيثه لأن الفاعل مؤنث مجازى .

(٤) فى الأصل : « الجر » والصحيح وهو ما أثبتناه « الحبر » لأن الحبر «هو العالم» [أنظر مثلا « الرائد » لجبران مسعود صفحة ٥٤٦] ، بل ورد فى لسان العرب لابن منظور :

« الحِبر والحَبر : العالم ، ذمياً كان أو مسلما ، بعد أن يكون من أهل الكتاب [جـ ٤ ص ١٥٧ من طبعة بيروت سنة ١٣٧٥هـ / سنة ١٩٥٥م] ثم ذكر :

« قال الأصمعى : لا أدرى أهو الحِبر أو الحَبر للرجل العالم .

قال أبو عبيد ؛ والذى عندى أنه الحَبر بالفتح، ومعناه : العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه .

حجة بقطركم (١١ت) ، مفرطة الشياع ، وهى مشهورة البيع والإبتياع ، والإجتماع على التذاكر فيها ، والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع .

سألتنى أن أضع كتابا فى الرد على الفلاسفة، يكون فيه شفاء العليل ، المرتسم ريح العلم العقلى ، وطمحت همته إلى شرف مرماه العلىّ .

فأجبناك إلى مطلوبك، وأسعفناك فى مرغوبك ، رجاء ثواب الله الجزيل . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

لأن العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية، والاهتمام بها حق مفروض . والإعراض عنها باطل مرفوض .

وسميناه بكتاب : —

ص ٣ « لباب العقول فى الرد على الفلاسفة / فى علم الاصول » .

وقصدنا فيه الرد على أرسطوطاليس (١٢ت)، ومن تبعه من فلاسفة المشائين.

ولم نلتفت إلى الرواقيين (١٣ت) لبيان فساد مذاهبهم، ووضوح سقوط أدلتهم (١٤ت) .

فشنناعلى رؤساء الفلاسفة الغارة، وكلمناهم على موجب اصطلاحاتهم وأغراضهم

=وقال: — « وهكذا يرويه المحدثون كلهم بالفتح ، وكان أبو الهيثم يقول : واحد الأحبار : حَبر لا غير ، وينكر الحِبر » [نفس المرجع السابق] .

ويلاحظ أن مدلول اللفظ الذى ورد فى لسان العرب وهو أن الحَبر هو « العالم ذميا كان أو مسلما . . إلخ » يطابق ما يمكن أن يكون عليه سائله الذى هو من قطر غير قطره ، لأنه بقوله بعد ذلك « . . المذاهب الفلسفية . . بقطركم » وهذا القطر هو « بلاد الأندلس » التى رحل إليها المكلاتى مرتين فى حياته أنظر سيرته الواردة فى مستهل التقديم لهذا النص .

فأنصفنا القارة ، وكشفنا بعون الله عن تلك المعايب ، وخلصنا الصفو عن دنس الشوائب . وأتينا فيه بالغاية فى الباب وانتهينا فيه إلى غاية إنتهاء الالباب .

«ذلك فضلُ الله يُؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » [٤ / ٦٢] .

والحمد لله على ما من به من تصحيح قبيح ملتهم ، وحسم علتهم ، وبطلان الشبهة التى اعتقدوها أقوى أدلتهم .

ولكنى أنبهك أيها الطالب ، على سبيل الرشاد ، إن كنت من أهل الاسترشاد، أن قارىء كتابنا هذا . لا يقتنص ما فيه من العلوم ، ولا نبوح له بالسر المكتوم إلا بعد استجماع أربعة شرائط (١٥ ت) : —

الأولى : —

أن يكون لقارئه ذهن يشوبه الشعر ، ويسهل به الوعد ، وفهم يحل به المقفل، ويشم[1] به المغفل . وهـــذه الشريطة منحة من الله ، لا تنال بجهد الإكتساب ولا بالرد[2] إلى الأنساب .

« ذلك فضلُ الله يُؤتيه من يشاء . والله ذو الفضل العظيم [٤ / ٦٢] .

فإن كان قارىء كتابنا هذا ممن تبلد ذهنه، وقصر بفهمه فسيحكم على ما حكمته من المذاهب بالتبديل والتغيير، ويرى قواطع براهيننا فى ذلك الكتاب بالقصور والتقصير. وكم من عايب قولا صحيحا ، وآفته من الفهم السقيم . كبرت كلمة تخرج من فيه[3] ونشأة وجه نطقه الدميم[3] . فيه من الفساد ما فيه .

---

(١) فى الأصل : يسم

(٢) بالأصل بياض ، وقد رجحنا أن يكون اللفظ الساقط على نحو ما أثبتنا .

(٣ — ٣) غير واضح بالأصل فيما بين لفظى « فيه » ٠٠٠٠ و « الدميم » وقد رجحنا ما أثبتناه . والمكلاتى يكتب مستلهما الآية الكريمة : «ما لهم به من علم ولا آبائهم، كبرت كلمةً تخرج من أفواههم، إن يقولون إلا كذباً » [٥ : ١٨]

وأظن هذا الجاهل ممن يشمله قول القائل : —

« وإذا أتتك مذمتى من ناقص فهى : الشهادة لى بأنى فاطن » (١٦ت)

فيأيها الغبي تنبه من غفلتك ، وفق من سكرتك ، وأعلم أن ذلك راجع فى الحقيقة إلى تصورك الدميم ، وفهمك المناقض لحقائق العلوم .

فالذنب من قِبلها لا من قبل مولى الكتاب والقصور راجع لها عند ذوى الألباب .

« والنجم تستصغر الأبصار رؤيته : والذنب للعين لا للنجم فى الصغر [١٧ت] »

الشريطة الثانية : —

أن يكون له فى الطلب همة قهرته على ملازمته ، والرحلة إلى أهله ، وعزم على الجمع بين فرع العلم الدينى وأصله ، وأن يكون ممن لا تغلب عليه حلاوة الإعتياد ، ولا يلتفت إلى كلام الحساد .

ولا يتخلص على الحقيقة من شوائب الاعتياد ، إلا العقل الفذ[١] وذلك قليل.

الشريطة الثالثة : —

أن يكون من شأنه الاعتكاف على النظر فى كتابنا هذا فى غوامض المشكلات ، وإعمال الفكر فى اقتناص[٢] النتائج من المقدمات حتى يتضح له خبيه ، وينقاد له أبيّه ، ويرسخ عنده جليّه ، ويكون الإجتهاد والدؤوب على النظر فى كتابنا هذا حلاه وحليته .

---

(١) فى الاصل : غير واضح ، وقد رجحنا أن يكون « الفذ » وهو ما أثبتناه

(٢) ورد بالهامش فى مقابل السطر ، وبخط مختلف عن خط الناسخ الاصلى : « اقتناص » أو « اقتباس » وقد فضلنا الكلمة الاولى وهى المثبوتة أصلا بوضوح فى الاصل ، خاصة وأن « الاقتناص » يتفق وسياق الكلام ، بينما « الاقتباس » لا يؤدى الى المعنى الذى يبغيه المؤلف .

الشريطة الرابعة : —

أن يكون مارس علوم النظر على إختلاف أنواعها، وتباين ضروبها ، وأقسامها ص ٤ وحصلت له ملكة يميز بها بين الخاص والبهرج[١] ويعرف المدخل لكل إستدلال[٢] والمخرج .

ويناظر مناظرة الحرث[٣] . ويفرق بين وظائف المعترض والمستدل .

ولكنه مع هذه الاوصاف السنية ، والملكة المحمودة المرضية . طمع فى المزيد، وشرعت همته فى العلوم الربانية إلى المرى البعيد .

فمن حصلت له هذه الشرائط ، فهو أهل لأن تودع عنده المشكلات ، ويسرع لديه انتاج المقدمات .

فهذه الشرائط لم نجد بدآ[٤] من ذكرها، والتنبيه عليها ؛ لانه لا يعلم[٥] كلامنا فى هذا الكتاب إلا الطالب المجتهد الذكى، الذى ثبتت له هذه الاوصاف ، ولازم الإنصاف ، بعد مطالعة جميع ماصنفه المتكلمون ، فلم يظفر بما يشفى عليك ، ولا يقرب مأمولا .

وها نحن خائضون فى مقصود هذا الكتاب ، مستعينين بالله تعالى ، وهو الموفق للصواب .

---

(١) غير واضح بالاصل ، وقد فضلنا أن يكون اللفظ على نحو ما أثبتناه لان « البهرج » هو الباطل الردىء ، وهو ما يتفق وسياق المعنى .

(٢) فى الاصل « الاستدلال » بدلا من « استدلال » ، وهو ما أثبتناه .

(٣) غير واضح بالاصل ، وقد وجدنا أن كلمة « الحرث » هى الاقرب إلى رسم اللفظ أصلا ، كما أن معناه وهو « اطالة الدراسة » يتفق وسياق كلام المؤلف ورد فى القاموس المحيط « الحرث هو ... التفتيش والتفقه » ح ١ ص ١٦٤ .

(٤) فى الاصل : أبدآ (٥) فى الاصل : علم

باب القول فى حدث العــــلم

اعلموا وفقكم الله أنه يجب أن نقدم قبل هذا الخوض فى مقصود هذه المسألة ثلاثة فصول : —

الفصل الأول : —

يشتمل على تبيين نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية ، وهل هو كلى أو جزئى[1]؟ (١٨ ت) .

الفصل الثانى : —

يشتمل على تبيين موضوع هذا العلم .

الفصل الثالث : —

يشتمل على تفسير الاسماء المشتركة (١٩ت) الدائرة فى هذا العلم بين النظار .

---

(١) فى الاصل : جزءى

فصــل

[بيان نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية][1]

فإن قيل : ـ

بينوا لنا مرتبة هذا العلم . ونسبته إلى العلوم الشرعية (٢٠ت) هل هو كلى أو جزئى[2] ، أو كلى من وجه ، وجزئى[2] من وجه . فالجواب أن تقول : ـ

هذا العلم يعنى علم أصول الربانيات كلى من كل وجه للعلوم الشرعية .

وبيان ذلك : ـ

أن العلوم الشرعية ثلاثة أقسام : ـ

أصول الدين (٢١ت) ، وأصول الفقه (٢٢ت) ، وسنده[3] فى هـذه كالحديث (٢٣ت) والتفسير (٢٤ت) وغير ذلك .

فالأصولى إنما ينظر فى أدلة الشرع ، ووجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة ، لا من حيث التفصيل

والذى يثبت له وجوه الشرع ، ودليل الشرع ، والحكم ، إنما هو المتكلم .

والفقيه إنما ينظر فى نسبة خطاب الشرع إلى أفعال المكلفين والذى يثبت له الشرع والخطاب وفعل المكلف إنما هو المتكلم .

---

(١) لقد أضفنا هذا العنوان لإظهار ما يبغيه المؤلف من التقسيم

(٢) فى الأصل : « جزءى »

(٣) غير واضحة فى الأصل . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه

لأن المتكلم هو الذى ينظر فى أعم الأشياء ، وهو : —

« الموجود » (٢٥ت) فيقسمه إلى قديم ومحدث(٢٦ت) ، ثم ينظر فيما يجب عليه أو ما يستحيل عليه ، أو مايجوز فىأفعاله ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأن هذا الجائز قد وقع .

وعند هذا ينقطع نظر المتكلم (٢٧ت) ، ويتلقى بالقبول ما يقوله الرسول عليه السلام : فى الله ، واليوم الآخر ، مما لا يشتغل العقل بدركه ، ولا يقضى أيضا باستحالته ، فيثبت به[١] مبادىء سائر العلوم الدينية .

فهذا منتهى الكلام فى الفصل الأول .

(١) فى الأصل : فيه

الفصل الثاني

[فى موضوع هذا العلم] (1)

فإن قيل : —

بينوا لنا موضوع هذا العلم ، أعنى علم الكلام . فالجواب أن نقول : —

العلوم على قسمين ، عملى وعلمى .

فالعملى ما يحدث علمه فى الانسان مع مزاولة تلك الصناعة والاعتياد للأفعال الكائنة عنها .

وغايتها العمل مثل : —

ص ٥ التجارة والكتابة/ إلى غير ذلك .

ومنها ما يحدث معلومه لا عن مزاولة أفعال ، وغايتها العلم مثل :
« الإلهيات » و « أصول الفقه » إلى غير ذلك .

وتسمى هذه الصنائع : النظرية .

فإذا تقرر ما قلناه ، فاعلم أن كل صناعة نظرية فإنها تشتمل على أشياء ثلاثة :

موضوعات ، ومسائل ومبادىء .

فموضوعات الصنائع هى : —

الأمور التى توجد لها الأعراض الذاتية ، وإليها تنسب سائر الأشياء المنظور فيها من الصناعة بأحد أنحاء النسب المذكورة فى كتاب البرهان (٢٨ت) .

والمسائل هى : —

التى شأنها أن تتبرهن فى الصناعة .

١ — هذا العنوان مضاف من عندنا لبيان ما أراده المؤلف من تقسيمه .

٢ — غير واضح فى الاصل وقد رجحنا أن تكون الكلمة على نحو ما أثبتنا

والمبادىء الأولى فى الصناعة هى :-

التى لا يمكن أن تتبرهن فى تلك الصناعة

وإذا تقرر ما قلناه فأعلم أن علم الكلام : صنـــاعة نظرية ، وليس له موضوع واحد .

والسبب فى ذلك أن المتكلم (٢٩ت) ، لما كان مقصده تبيين البراهين على صحة الاعتقادات الدينية ، والاعتقادات مختلفة باختلافات المسائل :

فنها ما هو من العلم الطبيعى(٣٠ت) .

ومنها ما هو : من العلم الإلهى .

إختلف[1] ذلك الموضوع لاختلاف المسائل .

والمسألة التىقصدنا الشروع فى[2] الكلام فيها ، أعنى مسألة: « حدث العالم » من العلم الطبيعى :

انظر فى الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغيير موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات .

وإذا تقرر ماقلناه ، فإعلم أن مسائل علم الكلام هىالتى من شأنها أن يبرهن عليها المتكلم مثل :

العلم بحدث العالم ، والعلم بما يجب لله تعالى ، وما يستحيل عليه ، إلى غير ذلك من المسائل (٣١ت) .

والمبادىء الأول (٣٢ت) فى هذه الصناعة هى :-

المقدمات التى يبنى عليها المتكلم براهينه ، ولا تتبرهن فى هذه الصناعة .

فإذا تقرر لديك مقصود الفصلين ، فيجب أن تشرع فى الفصل الثالث ، وهو الذى يشتمل على تفسير الأسماء المشتركة الدائرة فى هذا بين النظار .

---

(١) فى الأصل : واختلف

(٢) فى الأصل : على .

فصـــــل

[فى الاسماء الدائرة بين النظار][1]

الموجود فى لسان العرب(٣٣ت) هو :

أولا إسم مشتق [من][2] الوجود والوجدان .

وهو يستعمل عندهم معلقا ، ومقيداً:

أما « معلقا » ويعنى مثل قولهم : —

وجدت الضالة ، وطلبت .. كذا .. حتى وجدته .

وأما مقيداً : ويعنى مثل قولهم :

وجدت زيداً كريما .

فالموجود المستعمل عندهم على الإطلاق.قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان ، وأن يمكن منه ما يراد منه ، ويكون معرضا لما يلتمس منه .

فإنما يعنون بقولهم : وجدت الضالة : وجدت ما كنت فقدته أى علمت مكانه ، وتمكنت منه ، ألتمس ما شئت .

وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوما .

وأما الذى يستعمل مقيداً . فمثل قولهم :—

وجدنا زيداً كريما ، أو لئيما .

فإنما يعنون به عرفت زيداً كريما أو لئيما ، لاغير .

(١) لقد أضفنا هذا العنوان توضيحاً لرأى المؤلف .

(٢) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم النص .

وقد يستعمل العرب مكان هذه اللفظة فى الدلالة على هذه المعانى :
صادفت ، وألفيت .

فهذا معنى هذه اللفظة فى كلام العرب .

والنظار لما أدركوا معانى لم يدركها[1] العرب، واحتاجوا أن يضعوا لها ألفاظاً. ولم يجدوا فى كلام العرب لفظاً لها ؛ لأن الجمهور إنما يضعون الألفاظ لما أدركوه،
ص ٦ وما لم يدركوه فلا يضعون له لفظاً (٣٤ت) / نقلوا إلى تلك المعانى لفظة « الوجود »، والنظار لم يستعملوا لفظة « الوجود » مع ما أدركوه من المعانى ، أنها مشتقة ، مثل ما استعملها العرب ، بل على أنها :

« مثال أول » .

وهى فى كلامهم : لفظة مشتركة تطلق ويراد بها :- كل مشار إليه كان فى موضوع أولا فى موضوع .

والأفضل أن يقال إنه : إسم لجنس جنس [من][2] الأجناس العالية على أنه لقب له ذات: هى[3] ذاته .

ثم يقال على كل ما تحت كل واحد على أنه : اسم لجنسه العالى : يقال على جميع أنواعه تواطوءاً[4] (٣٥ت) مثل الإسم العام[5] لأنه اسم لأنواع كثيرة يقال عليها باشتراك .

ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع توطؤاً[4] .

---

(١) فى الأصل : « تدركها » .
(٢) زيادة أضفناها ليستقيم النص .
(٣) فى الأصل : « على »
(٤) فى الأصل : تواطوء .
(٥) فى الأصل : العامى

ويطلق أيضا على كل قضية، كان المفهوم فيها هو بعينه خارج النفس، كما فهم. وبالجملة على كل متصور ومتخيل فى النفس، وعلى كل معقول كان خارج النفس(٣٦ت)، وهو بعينه كما هو فى النفس.

وهذا معنى أنه صادق(٣٧ت). وبأن الصادق والموجود ها هنا مترادفان.

وقد يقال من الشىء إنه موجود، ونعنى أنه منحاز «بماهية»(٣٨ت) ما خارج النفس، سواء تصور فى النفس، أو لم يتصور.

والماهية والذات قد تكون منقسمة.

فإن التى يقال إنها ماهية ثلاث: —

أحدها: — جملة الشىء التى هى مخلصه.

والثانية: — الملخصة بأجزائها التى بها قوامها.

والثالثة: — جزء جزء من أجزاء الجملة، كل واحد على خياله بجملة مادل عليه اسمه. والملخصة بأجزائها ما دل عليه حده، وجزء جزء من أجزائها، جنس، وفصل كل واحد على خياله، أو مادة وصورة، كل واحدة على خيالها.

وكل واحدة من هذه الثلاثة تسمى ماهية.

والذات والماهية المقسمة التى تنقسم إلى أجزاء، فإن كان كل واحد من أجزائها ينقسم أيضا إلى أجزاء فلا بد أن ينتهى إلى أجزاء، ليس واحد منها ينقسم، فتكون ماهية كل واحد منها غير منقسمة.

فالوجود إذاً يقال على ثلاثة معانى :-

على المقولات كلها(٣٩ت)، وعلى ما عليه تقال، وعلى الصادق أو [1] على ما هو منحاز

---

(١) فى الأصل «و»

بماهية[1] ما خارج النفس : تصور أو لم يتصور.

وظاهر أيضا أن كل صادق ، فهو منحاز بماهية ما خارج النفس .

فالمنحاز بماهيةمن خارج النفس هو أعم من الصادق(٤٠ت) ؛لأن المنحاز بماهية ما خارج النفس إنما يصير صادقا إذا حصل متصوراً فى النفس ، وهو من قبل أن يصير صادقا منحازاً بماهيةماخارج النفس ،وليس بعد صادقا وإنما معنى الصادق هو أن يكون المتصور هو بعينه خارج النفس كاتصور .

والمنحاز بماهية ماعلى الإطلاق من غير أن يشترط فيه بخارج النفس، هو أعم من الذى هو منحاز بماهية ما خارج النفس .

فإن الشىء قد ينحاز بماهيةمتصورة فقط ولا تكون هى بعينها خارج النفس، إذ كانت ها هنا أشياء معقولة ، ومتصورة ومتخيلة ليست بصادقة كقولنا : « الخلاء »(٤١ت)

ص ٧ فإن الخلاء له ماهيه ما ، وذلك أنه / قد يسأل عن : ماهو ؟ فيجاب ، بما يجب أن يليق فى جواب : ما هو الخلاء ؟ .

وكون ذلك قولا شارحا لاسمه ، وما يشرح الإسم فهو ماهية ما.

والموجود بذاته على عداد أقسام مايقال : بذاته .

فمن ذلك ما ماهيته : مستغنية عن أن تتقدم أو تحصل أو تعقل بقوله أخرى .

وماهية : سائرها[2] محتاجه فى أن تحصل أو تعقل ، إليها .

وذلك هو المشار إليه الذى ، لافى موضوع .

ومنها ما ماهيته ، وكيفيته فى أن لايحتاج إلى تسمية أصلا .

وأما الموجود بذاته، المقابل لما هو موجود بالعرض، فإنه ليس يكون فيما

---

(١) فى الأصل بماهيته .

(٢) فى الأصل : : « سايرها »

يوصف بالوجود على الإطلاق بالوجه الأعم ، فإنه ليس شيء ماهيته بالعرض . بل إنما يقال ذلك عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض ، وعندما يضاف بعضها إلى بعض أى إضافة كانت ، أو أى نسبة كانت .

فإنه إذا كانت ماهية أحدهما ، أو كل واحد منهما يقتضى أن يكون له تلك النسبة إلى الآخر ، قيل فى كل واحد منهما إنه منسوب إلى الآخر بذاته : مثل أن تكون ماهية شيء ما أن يوصف بمحمول ما .

قيل فى ذلك :

المحمول(٤٢ت) إنه محمول بذاته[1] على ذلك الشيء .

وقيل فى ذلك :

الشيء إنه بذاته يوصف بذلك المحمول .

وكذلك إن كانت ماهية أمرها[2] ، أن يكون محمولا على موضوع ما ، قيل فيه : إنه محمول بذاته على ذلك الموضوع(٤٣ت)

وذلك الموضوع بذاته يحمل عليه ذلك المحمول .

وقد يستعمل الموجود فى شيء آخر خارج عن هذه التى ذكرنا : وهو أنه يستعمل رابطا المحمول مع الموضوع ، وتحصل فيه الأقاويل الجازمة الموجبة .

وبهذه اللفظة وبمعنى ما يربط[3] المحمول بالموضوع يحصل[4] إيجاب شيء لشيء ، وبه يحصل هذا الصنف من تركيبات الموجودات بعضها إلى بعض .

---

(١) فى الأصل : « لذاته »

(٢) فى الأصل : « أمر ما » .

(٣) فى الأصل: يرتبط

(٤) فى الأصل : « وبه يحصل » وقد حذفنا « وبه » ليستقيم المعنى .

فصــل

واعلم أن الشيء في اصطلاح الأشعرية (٤٤ت) من المتكلمين مرادف للموجود(٤٥ت) .

وعند المعتزلة(٤٦ت) ليس كذلك .

فإن المعدوم والجائز عند المعتزلة شيء وذات ، وليس بموجود عندهم .

وتقال هذه اللفظة أعني « الشيء » عند الفلاسفة(٤٧ت) على كل ماله ماهية ما كيف كان : خارج النفس ، أو كان متصوراً على أي جهة كان ، منقسمة أو غير منقسمة. قالوا :—

فإنا إذا قلنا : هذا الشيء ، فإنما نعني به أنه(١) ماهية ما ، فإن الموجود إنما يقال على كل ماله ماهية خارج النفس ولا يقال : على ماهية متصورة فقط .

وفي هذا يكون الشيء أعم من الموجود(٤٨ت) .

والموجود يقال على القضية الصادقة .

والشيء لا يقال عليها . فإنا لا نقول :

هـذه القضية شيء ، ونحن نعني بها أنها صادقة ، بل إنما نعني بها أن لها ماهية ما .

ونقول : —

زيد موجود عادل .

---

(١) في الأصل : « بأنه »

ولا نقول : —

شيء عادل .

والمحال : يقال عليه إنه شيء ، ولا يقال إنه موجود . « فالشيء » إذاً يقال على كثير مما يقال عليه الموجود ، وعلى أمور لا يقال عليها الموجود .

وكذلك « الموجود » . يقال على كثير مما يقال عليه الشيء وعلى مالا يقال عليه الشيء .

وقول القائل : —

لاشيء ، وليس بشيء .

ص٨ يعني ماليست له ماهية أصلا / لا خارج النفس [ولا داخل][1] النفس وهذا المعنى[2] ، هو الذي فهمه برنانيدس (٩٤٠ت) من غير الموجود، فلذلك قال : —

وكل ماهو غير موجود . فليس بشيء .

فإنه أخذ الموجود على أنه يقال بتواطؤ ، وأخذ غير الموجود على أنه يدل على مالا ماهية له أصلا . ولا بوجه من الوجوه .

فلذلك حكم عليه أنه ليس بشيء . فكان الذي ينتج عن هذا القول أن ما سوى الموجود ، ليس بشيء ، وأن لاماهية له أصلا .

وأبطل ذلك كثرة الموجودات ، وجعل الموجود واحدا ماتنج[3] في أول الأمر فالموجود إذاً واحد .

(١) في الأصل بياض ، ولقد ملأناه بما أضفناه من عندنا ليستقيم النص

(٢) في الأصل غير واضح لتآكل الجزء الأعلى من اللفظ وقد رجحنا ما أثبتناه

(٣) في الأصل غير واضح

فصل

الذات عند الأشعرية من المتكلمين . لفظة مرادفة للوجود وليس كذلك عند المعتزلة .

فإن المعدوم الجائز عندهم شيء ، وذات ، وليس بموجود على أصولهم(٥٠ت) .

ويقال عند الفلاسفة :

على كل مشار إليه لا فى موضوع .

ويقال :

على مايعرف فى مشار مشار إليه بما هو موضوع :

ما هو ؟

وهذه بأعيانها هى المقولات ، الباقية التى تعرف فى المشار إليه ، الذى ليس فى موضوع ما ، هو خارج عن ماهيته :

فهذه معانى الذات على الإطلاق (٥١ت) .

وهو يقال على كل ما يقال عليه الجوهر ، وعلى مالايقال عليه الجوهر :

فإن المشار إليه الذى فى موضوع ، ليس يقال له جوهر أصلا ، لا بإطلاق ، ولا بإضافة .

وأما ذات الشيء، فهو ذات مضافة . فإنه يقال على كل ماهية شيء ، وعلى

أجزاء ماهيته. وبالجملة : كل ما أمكن [أن][1] يجاب به فى جواب : « ما هو ذلك الشيء » ؟ .

كان الشيء مشارا[2] إليه ، لا فى موضوع ، أو نوعاً له ، أو كان مشاراً إليه فى موضوع أو نوعاً له ، فإن الذات المضافة[3] إلى شيء ينبغى[4] أن تكون غير المضاف إليه .

ولا يقال : أى غيرية كانت بينهما ؟ بعد أن تكون غيرية بوجه ما ، حتى إذا قلنا : —

ما ذات الشيء الذى نراه ؟

تكون الذات مضافة إلى ما يعتمد من قولنا :

هذا الذى نراه .

فإن معنى قولنا : « هذا الذى نراه » .

ليس هو ذاتا لذلك الذى يسأل[5] عنه ، بل ذاته أنه « إنسان » .

فذلك المقول عن ذاته ، غير ذاته[6] ، التى إياها[6] يلتمس .

وحتى لو قلنا : —

---

(١) اضافة من عندنا لكى يستقيم النص .

(٢) فى الأصل : مشار

(٣) فى الأصل : المضاف .

(٤) فى الأصل : « وينبغى » .

(٥) فى الاصل : « يسئل » .

(٦—٦) فى الاصل : «الذى إياه»،وقد فضلنا اثبات هذا التعديل لأن الذى يلتمس هنا هو ، الذات طبقا للسؤال المطروح أعلاه

ذات الشيء : أي[1] هذا ، أو ذاك[2] شيء ؛ فإنما يلتمس به ماهيته التي هي أخص(٥٢ت) مما يدل عليه الشيء .

ولو قلنا :ـ

ذات زيد ، فإنما نلتمس ماهيته التي هي أعم مما يدل عليه زيد ، أو التي هي ماهيته ، أي الحقيقة لأن ، إسم زيد وقع على المشار إليه من حيث له علامة ماغير أنه إنسان .

وأما أن يكون قولنا :

ذات الشيء « مضافا إلى شيء ما ، من حيث لا غيرية بين المضاف إليه ، ولا بوجه من الوجوه ؛ فإنه هو : هدر من القول . اللهم إلا أن يسامح فيه .

فإن قولنا :

نفس الشيء أيضا ؛ فإنما نعني به هذا المعنى ، وهو ماهية الشيء ، وهو بعينه معنى قولنا : جوهر الشيء

وأما قولنا :

« ما بذاته » ، والذي هو « بذاته » ، فإنه غير « الذات » ، وغير قولنا : « ذات الشيء » .

فإن « ما بذاته ، قد يقال على المشار إليه ، الذي لا يقال على موضوع ، نعني : « بذاته » مستغن في ماهيته عن باقي المقولات ؛ فإنه ليس يحتاج في أن تحصل ص٩ ماهيته/ إلا أن يحمل عليه منها شيء ، ولا ، أن توضع له إلا في أن تحصل معقولة[3] ، ولا في أي تحصل خارج النفس .

---

(١) في الأصل : « أو » وقد رأينا استبدالها بـ « أي » ليستقيم المعنى .
(٢) في الأصل : « ذات » .
(٣) في الأصل : معقولا

ويقال أيضا على ما يعرف ، ماهو هذا المشار إليه ، إذا كان مستغنيا فى أن تحصل ماهيته ، ومستغنيا فى أن تعقل ماهيته عن مقولة أخرى .

وأما سائر المقولات الباقية ، فإنها محتاجة فى أن تحصل[1] لها ماهياتها معقولة فى النفس ، وتحصل خارج النفس إلى هذه[2] المقولة ؛ اعنى المشار إليه الذى لا فى موضوع ، وإلى ما يعرف ماهيته .

فإذاً يقال : « ما بذاته » ، على ما يقال عليه الجوهر على الاطلاق وقد يقال « ما بذاته » على شيء خارج عن هذين . فإنه يقال فى المحمول إنه محمول على الموضوع بذاته ، متى كان ماهية الموضوع ، أو جزء ماهيته . هى أن توصف بتلك المحمول مثل :

إن الحيوان محمول على الإنسان ، بذاته ، إذ كانت ماهية الانسان ، أو جزء ماهيته ، أن يكون حيوانا ، وأن يوصف بأنه حيوان .

وقد يقال فى المحمول إنه محمول بذاته : متى ما كانت ماهيته ذلك المحمول أو جزء ماهيته هى أن تكون فى ذلك الموضوع مثل :

الضحك الموجود فى الانسان .

فإن ماهيته الضحاك ، أو جزء ماهيته ، أن يكون محمولا على الانسان .

ومثل الزوج أو الفرد فى العدد .

فإن ماهية الزوج ، أو جزء ماهيته ، هى أن تكون فى العدد .

والعدد هو جزء ماهية كل واحد منهما ، وهما محمولان على العدد .

والمخالفة[3] التى فى قولنا : —

---

(١) فى الاصل : يحصل .

(٢) فى الاصل : هذا .

(٣) فى الاصل : « الخالفة »

« بذاته » :

هى راجعة على ما يثبت من هذين : إن يثبت على الموضوع ، وإن يثبت على المحمول .

غير أنه يظن أنها راجعة فى الأول على الموضوع .

فكأنه قيل :

المحمول محمول على الموضوع بذات ذلك الموضوع ، يعنى بذات الموضوع من جهة ماهية الموضوع .

وفى الثانى على المحمول، وكأنه قيل: المحمول بذاته وماهيته محمول على الموضوع وأنت فاجعله مايثبت منهما .

وقد يقال أيضاً فى المحمول انه محمول على الموضوع بذاته متى كان الموضوع إذا حد، لزم من حده، أن يوجد له ذلك المحمول .

وهو[1] أن تكون ماهية الموضوع توجب دائما ، أو على أكثر الامر ، أن يوجد له ذلك المحمول ، حتى تكون ماهيته وحده ، السبب[2] فى أن يوجد له ذلك المحمول .

وقد يقال ، فيما عدا نسبة المحمول إلى الموضوع من سائر النسب ، مثل أن أن يكون شىء عند شىء ، أو معه ، أو به ، أو عنه ، أو فيه ، أو له ، أو غير ذلك، مما تدل عليه سائر ضروب النسب ، أنه بذاته متى كانت ماهية كل واحد منها ، أو ماهية أحدهما توجب أن تكون له تلك النسبة إلى ذلك الشىء ، وأن يكون ضروريا فى ماهيته أن تكون له تلك النسبة .

(١) فى الاصل : وهى

(٢) فى الاصل : « هو السبب » وقد رأينا حذف « هو » لاستقامة المعنى

وبالجملة ، يقال فى شىء إنه منسوب إلى شىء آخر بذاته ، أى نسبة كانت هى ،سواء كان أحدهما ، أو كل واحد منها محتاجا فى أن تحصل ماهيته ، إلى أن ص١٠ تكون له تلك النسبة، وهذا إنما يكون أبداً/ فيما هو منسوب إلى حد[١] تلك النسبة إليه[١] ، أو فى أكثر الأمر .

وهذا المعنى من معانى « ما بذاته » مقابل لما هو فى العرض .

والمعنى الثانى من معانى « ما بذاته » :

وهو الذى يقال على ما يعرف : ماهو المشار إليه الذى لا فى موضوع يجتمع فيه أن يقال :

« انه بذاته »، وبالجملتين جميعا، بالجهة التى قيل فيها هو محمول بذاته على الموضوع إنه بذاته محمول ، وبمعنى أيضا أنه مستغن فى أن يحمل ماهيته عن غيره : من المقول ؛ فالمشار إليه ، الذى لا يقال على موضوع، ويقال فيه إنه بذاته ، بمعنى واحد، وهو أنه مستغن فى أن تحصل[٢] له ماهيته بنفسه من غير حاجة إلى مقولة أخرى .

والمنسوب إلى شىء آخر بذاته ، يقال عليه ، بمعنى واحد ، وهو أن تكون ماهيته ، توجب أن تكون له تلك النسبة ، أو يكون محتاجا[٣] فى أن تحصل وماهيته إلى أن يكون منسوبا هذه النسبة .

والذى يعرف ما هو المشار إليه ، يقال إنه بذاته بالمعنيين جميعا .

(١ — ١) يوجد بالأصل تآكل فى أعلى الورقة (صفحة رقم ١٠ بالنسخة الخطية يطمس ما مقداره ثلاث كلمات ، فيما عدا اجزائها السفلى ، مما يسمح لنا بتخمينها على النحو الذى أثبتناه .وهذه الكلمات المخمنة هى : « تلك النسبة إليه » .

(٢) فى الاصل : « تحصيل »

(٣) فى الاصل : « محتاج »

أحدهما : أنه أيضا مستغن فى أن تحصل ماهيته عن غيره من المقولات.
والثانى : أن المشار إليه يحتاج فى ماهيته إلى أن يوصف به ويحمل عليه :
إمافى أن تحصل ماهيته موجودة ، أو معقولة ، وقد يقال فى الموضوع إنه بذاته يوجد له محمول متى كان يوجد له ، لابتوسط شىء آخر بين المحمول وبين الموضوع .
كما يقال :
إن الحياة هى النفس بذاتها ثم توجد للبدن بتوسط النفس .
وهذا أيضا قد يدل عليه بقولنا الأول .
كما يقول قائل :—
إن النفس توجد لها الحياة أولا . وهذا بما كان ، بالإضافه إلى شىء دون شىء .
فإن المثلث(٥٣ت) إنما يقال فيه : إنما توجد له مساواة الزوايا القائمين أولا .
فتأوله قوم من المفسرين ، على أنه واسطة أصلا وهذا تشنيع غير ممكن
ولكن هذا أدل[١] بالإضافةإلى جنس المثلث ، ومعناه :
أن لا يوجد لجنسه قبله وجوداً كليا .
وأيضا فإن قولنا فى الشىء : انه[٢] بذاته .
وقد يقال :على ماوجوده ، لا سبب له أصلا ، لا بفاعل ، ولا بغيره .
وكل مستغن عن غيره فى وجوده ، يقال إنه بذاته . وهذه اللفظة ، وما تعرف وتشكل منها ، أعنى .الذات، وما بذاته ،وذات الشىء ،ليست مشهورة عند الجمهور .

(١) فى الأصل : « أول »
(٢) فى الأصل : « لى » :

وإنما هى الفاظ يتداولها أهل النظر، وأهل العلوم النظرية .

والجمهور يستعلون مكان كثير منها قولنا : بنفسه فإنهم يقولون : زيد بنفسه قام بالحرب . يعنون :

بلا معين .

ويقولون : زيد هو بنفسه ،أى بذاته لا بغيره أى مستغن عن غيره فى كل مايفعله (٥٤ت) .

فصـــل

الجوهر عند العرب يقال على الأشياء المعدنية، والحجارة[1] التى هى عندهم بالوضع(٥٥ت)، والاعتياد نفيسة .

وهى التى يتنافس فى إقتنائها ، ويغالى فى أثمانها .

مثل :

اليواقيت واللؤلؤ ، وما أشبههما .

فإن هذه ليس فيها بالطبع ، ولا بحسب رتبة الوجود، جلالة فى الوجود، ص١٠ ولا كمال تستأهل بها فى الطبع الاجلال / والصيانة .

وإنما ذلك بالوضع ، والإعتياد فقط، وأن لها ألوانا يعجبون بها لحسن[2] منظرها ، وأنها قليلة الوجود .

فكذلك يقولون فيمن هو عندهم من الناس: « نفيس » ، «ذوفضائل»[3] إنه جوهرة من الجواهر .

وقد يقال أيضا على الحجارة إذا سبكت وعولجت بالنار ، حصل عنها : ذهب أوفضة ، أوحديد ، أو نحاس .

---

(١) فى الأصل : « والحجار »

(٢) الأصل به تآكل يطمس ما مقداره كلمة [أنظر السطر الأول من النسخة الخطية صفحة رقم ١١] وقد خمناها على النحو الذى أثبتناه .

(٣) فى الأصل : « فضايل »

وهى بوجه ما مواد هذه[1].

وقد يستعملون اسم الجوهر فى مثل قولنا :

زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد الجنس، وجيد الآباء والأمهات .

فالجنس : يعنون به الأمة والشعب ، أو القبيلة التى منها[2] آباؤه وأمهاته.

وأكثر ذلك فى الآباء . والجودة : يعنون بها الفضائل[3].

فإنهم إذا كانوا ذوى فضائل[4]، قيل فيهم إنهم ذوو جودة .

فإن آباءه ، وجنسه ، متى كانوا فاضلين ، قيل فيه إنه جيد الجوهر .

ومتى كانوا ذوى نقص ، قيل فيه : إنه ردىء[5] الجوهر .

فالجوهر ، ماهنا ، إنما يعنون به الجنس ، والآباء والأمهات .

فإن الإنسان إنما يظن به دائما ، شبه آبائه :

فإنه يظن به أولا : إنه يفطر على فطرة آبائه .

وبحسب فطرته[6] ، تكون أفعاله الخلقية ، جيدة أورديئة[7].

ثم إنه بعد ذلك يتأدب، بما يراهم عليه من الأدب ،ويتخلق بما يراهم عليه من الأخلاق،ويقتدى بهم ، فى جميع أفعاله،إذ كان لا يعرف غيرهم من أول الأمر؛

---

(١) بالأصل غير واضحة . ورجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل: « منهم » .

(٣) فى الأصل : « الفضايل »

(٤) فى الأصل « فضايل »

(٥) فى الأصل « ردى » بلا همزة .

(٦) فى الأصل : « فطرة ».

(٧) فى الأصل : « ردية » بلا همزة

ولأنه أيضا يثق بهم أكثر من ثقته بغيرهم ، ولأنه أيضا يحتاج أن يسعى في حياته لما يسعى له جنسه .

فمتى كان[1] أولئك ، ذوي[2] نقائص بالطبع والعادة ، ظن به أيضا النقائص التي كانت فيهم ، فإنما يلتمس بجودة آبائه ، ورداءتهم ، جودته هو أو رداءته: إما بالطبع ، أو بالعادة ، وإما بكليهما .

ويعني بجودته ورداءته ، فضيلة ونقيصة لا غير ، إما بالطبع وإما بالعادة.

وكثير ما يقال . :

فلان جيد الجوهر .

يعنون جيد الفطر التي بها ، يفعل الأفعال الخلقية ، أو الصناعية .

والجملة : الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان ، إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعض .

فإذا خلي ونفسه ، منذ أول الأمر ، فعل الأفعال التي عليه أسهل .

فإن كانت تلك الأفعال جيدة ، قيل : إن فطرته وطبيعته جيدة .

فيحصل الأمر في هذا ، أو في ذلك الأول ، على الفطرة ، التي يطبع الانسان عليها ، من أن تكون الأفعال الجيدة عليه أسهل ، إما في فطرة آبائه ، وعادتهم وإما في فطرته هو في نفسه ، وبين فطرته ، التي بها يفعل ، هي التي منزلتها من الانسان منزلة حديدة السيف من السيف .

وتلك تسمى عند الفلاسفة : الصورة .

وقد يقولون أيضا هذا الثوب جيد الجوهر .

---

(١) في الأصل : « كانوامو »

(٢) في الأصل : « ذووا »

يعنون سداه[1] ولحمته ، والشيء الذى صار منه سداه[1] ولحمته : من كتانه أو صوف ، أو قطن. فإنهم يعنون بـ « الجوهر » هنا مواد الثوب .

فهذه [هي][2] المعانى التى يقال عليها « الجوهر » عند العرب ،وهى كلها تنحصر فى شيئين :ــ

أحدهما :

الحجارة التى هى فى غاية النفاسة عندهم .

ماهية الشيء ، وما به ماهيته ، وقوام ذاته ، ومابه قوام ذاته : إما مادته، وإما صورته / وإما كلاهما . ص١٢

ويكون الجوهر عندهم :ــ

إما جوهر فى ذاته[3] وإما جوهر لشيء ما .

وأما أهل النظر :

فإن الجوهر عندهم يقال ، على المشار إليه، الذى هو لافى موضوع أصلا.

ويقال : على كل محمول ، عرف ما هذا المشار إليه ، من نوع ، أوجنس، أوفصل ، وعلى ماهيته نوع، نوع من أنواع هذا المشار إليه .

[و] قد[4] يقال على العموم ، على ما عرف ماهية أى شيء كان من أنواع جميع المقولات ، وعلى ما به قوام ذاته .

---

(١) فى الأصل : سداءة

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم النص

(٣ ــ ٣) ــ يوجد بأعلا الصفحة تآ كل يطمس ما مقداره ثلاث كلمات ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا . والكلمات المخمنة هى « جوهر فى ذاته » .

(٤) فى الأصل : «قد» وقد أضفنا الـ «و» ليستقيم المعنى .

وهو الذى بالتئام بعضها إلى بعض يحصل ذلك الشىء أى شىء كان ؛
فلذلك يقول النظار :
الحد ما يعرف جوهر الشىء ، ويدل على جوهر الشىء . فإنهم يعنون بالجوهر ها هنا :
الأشياء التى بالتئام بعضها إلى بعض ، يحصل ذات الشىء .
إذا عقلت ، يكون قد عقل الشىء نفسه ، ملخصاً بأجزائه التى بها قوام ذاته
فإن هذا ، المعنى الثالث من معانى الجوهر ، جوهر مضاف ، ومقيد بشىء ،
وليس يقال له جوهر . على الإطلاق ،
وإنما يقال إنه جوهر لشىء ما .
وأما المعنى الأول :
فإنه يقال فيه : إنه جوهر على الإطلاق ، إذ كان معقول المشار إليه ، الذى لا فى موضوع .
ومعقول الشىء : هو الشىء بعينه .
إلا أن معقوله هو ذلك الشىء من حيث هو فى النفس .
والشىء هو ذلك المعقول من حيث هو خارج النفس .
ويشبه أن يكون هذان ، إنما سميا جوهراً ، على الإطلاق لأجل أنهما مستغنيان فى ماهيتها ، وفيما يتقومان به عن سائر المقولات .
وسائر المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها ، إلى هذه المقولة .
فإن ماهية كل واحد منها لابد أن يكون منها شىء مما فى هذه المقولة .
وإن لم يتبين فى حد نوع ما من أنواع سائر المقولات شىء من هذه ،
فان جنس ذلك النوع ، أو جنس جنسه ، لابد أن يصرح فيه ببعض هذه المقولة .

فيشبه أن تكون هذه المقولة هى بالإضافة إلى ما هى ، مستغنية عنها ، وما فيها [غير] مفتقر إليها [و] هى بذلك أكمل ، وأوثق وجوداً . أو أنفس وجوداً بالإضافة إلى ما فيها ، وأنه ليس هناك شىء آخر ، نسبة هذه المقولة إليه كنسبة باقى المقولات إليها ؛ فيشبه أن يكونوا نقلوا إليها هذا الإسم من الحجر الذى هو أنفس الأمور عند الجمهور ، وأجلها ، وأحرى(١) أن ينافس فى أثمانها على قلة غلائها فى الأشياء الضرورية ، بل (٢لامن خلالها٢) أصلا فى الأشياء الضرورية (٣) ولا فى السعادة ، إن لم تكن السعادة هى اللقب .

فإنهم أرادوا أن نسبة هذه المقولة ، وهو المشار إليه ، إلى سائر المقولات الأخرى ، كنسبة هذه الحجارة إلى سائر مايقتنيه الإنسان .

فسمى لذلك باسمه .

فلذلك ، قد تقع المقايسة بين هذا المشار إليه ، وبين كلياته ،

فينظر أيها أحرى أن يكون له من المعنى ، الذى قيل لكل واحد منها به أنه جوهر وهو :

أنه أيها أوثق وجوداً ، وأكمل ؟

فإن بعض النظار يسمى المشار إليه الذى لا فى موضوع « الجوهر الأول» وكلياته : « الجواهر الثوانى » .

إذا كانت تلك هى الموجودة خارج النفس .

ص ١٣ وهذه إنما تحصل فى النفس ، بعد تلك ، وسائر (٤) الأشياء / التى قيلت فى

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه

(٢—٢) غير واضح بالأصل ، بما مقداره ثلاث كلمات وقدرجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه ، وهذه الكلمات المخمنة هى : « لامن خلالها »

(٣) فى الأصل ، « الضرورة » .

(٤) فى الأصل : ساير

فهذه هى الجواهر على الإطلاق .

وأما المعنى (١ الآخر للفظ « جوهر » الذى ١) نقل إليه هذا الإسم عن المعانى ، التى يسميها الجمهور : « الجوهر » ؛

فهو(٢) أنه جوهر لشىء ما مثل : جوهر الذهب ، أو جوهر زيد أو جوهر ما هو الثوب .

فيكون المعنى الذى يسميه النظار : جوهراً على الإطلاق ، إنما نقل إليه إسم الجوهر عن المعنى الذى يسميه الجمهور : جوهرا على الاطلاق .

والمعنى الذى يسميه النظار : الجوهر بالإضافة إلى شىء ما ، نقل إليه اسم الجوهر عن المعنى الذى يسميه الجمهور جوهراً ، على أنه جوهر لشىء ما ، ويلحق الكليات التى تعرف من مشار إليه ، مشاراً إليه من التى ليست فى موضوع ، أى (٣) أن يقال لها جواهر من جهتين :

من جهة أنها جواهر على الإطلاق ، ومن جهة أنها جهة مشار إليها من التى ليست فى موضوع .

والمشار إليه ، الذى لا فى موضوع يلحقه أن يقال :

إنه جوهر من جهة واحدة فقط .

وهو أن يكون جوهراً على الإطلاق ، لا جوهراً لشىء ما ، ويلحق

(١ — ١) يوجد فى الأصل تآكل على جانبى كلمة « جوهر » وقد رجحنا أن يكون النقص على نحو ما أثبتنا : أى إضافة كلمتين قبل كلمة « جوهر » ، وهما : « الآخر للفظ » إضافة كلمة « الذى » بعد كلمة « جوهر » .

(٢) فى الأصل : «على»

(٣) فى الأصل : ما هو

كليات سائر المعقولات أن تكون جواهر مضافة ، إلى شيء ما فقط .

وهي أن تكون جواهر ، ما يؤخذ في حدودها ، لاجواهر على الإطلاق فتصير أيضاً جواهر من جهة واحدة فقط .

وأما المشار إليه الذي هو في موضوع ، فإنه ليس يقال فيه إنه جوهر أصلا .

والسماء ، والكواكب ، والأرض ، والنار ، والهواء ، والماء ، والحيوان والنبات والإنسان : يقال إنها جواهر : إذا كانت إما مشاراً إليها في موضوع وإما أن يعرف ما هو مشار إليه ، من التي ليست في موضوع .

وكذلك كل ما يعرف في نوع نوع من أنواع ما هو مشار إليه لافي موضوع ما ، هو أيضا جوهر على الإطلاق .

وأعلم وفقك الله :

أن المتكلمين إنما يطلقون « الجوهر » على الشخص المتحيز (٥٧ت) المشار إليه ، لاغير ، وما عدا ذلك فلا يطلقون عليه إسم « الجوهر » .

والخلاف في ذلك يتعلق بعبارة لاطائل فيها .

فصل

العرض عند جمهور العرب ، يطلق على كل نافع فى هـذه الحيـاة الدنيا فقط :مثل :

الدنانير ،والدراهم،وماقام مقامها من فلوس نحاس وغيرذلك مما يستعمل مكان الدراهم والدنانير .

وقد يقال أيضا على كل ماقرب أسباب كونه وفساده فإنه يقال :

يعرض كذا فى قريب من أن يوجـد أويتلف بحضور سببما له ، قريب لوجوده أو تلفه .

وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض ، وهو : كل حادث سريع الزوال.

وأما النظار :

فإن العرض عندهم يقال على مالا يعرف من المشار إليه التى ليس فى موضوع ماهيته ، وهو ضربان :

ضرب : لا يعرف من شىء ذاته وهو شخصه

والثـــانى : مايعرف من شخصه ذاته ، وهو كلية . وهو من الأسماء المقولة .

وأعلم أن قول القائل :

العرض ، هو الذى قد يوجد فى الأمر حينا ، ولا يوجد حينا ؛ والذى

يمكن أن يوجد الشيء، وأن لا يوجد له، قول باطل.

فإن العرض، قد يكون دائم[1] الوجود.

وقد يكون غير دائم[1] الوجود.

وليس يسمى عرضا لا لدوام وجوده، ولا لسرعة زواله. بل معنى، أنه عرض هو: —

أن لا يكون داخلا فى ماهية موضوعة.

ص١٤ وأما: «بالعرض»/ و«الموجود بالعرض»

[2]فيجب ألا يقال: «العرض» على ماهو ماهية موجودة ما أصلا[2] فإن الذى هو بالعرض فى الشيء، أو له، أو عنده، أو معه أو به، هو أن لا يكون أولا فى ماهية واحد منهما أن تنسب إليه تلك النسبة.

فإن كان فى ماهية أحدهما، أن توجد له، أو تنسب له تلك النسبة، قيل فيه: إنه بالذات، لا بالعرض.

وأما الجمهور:

فإنهم يسمون بهذا الاسم كل ما كان قليل المكث، سريع الزوال، من سائر المقولات التسع.

العرض يقال:

على المقولات التسع التى ليس واحد منها يعرف:

ماهو هذا المشار إليه الذى لا فى موضوع.

والعرض عند المتكلمين يطلق[3] على المعنى القايم بالجوهر (٥٨ت).

---

(١) فى الأصل: دايم

(٢—٢) يوجد بالأصل تآكل لم يبق من الكلام الذى حصرناه بين الرقمين إلا على ألفاظ ثلاثة هى: «يجب .... العرض على ..... » الأمر الذى جعلنا نخمن الكلام المتآكل على نحو ما أثبتنا.

(٣) فى الأصل: ينطلق.

فصل

الواحد : يقال بنوع من أنواع الأسماء . المشتركة[1] .
فمن ذلك :

الواحد بالعدد . يقال أولا ، وأشهره على المتصل :

كقولنا : خط واحد، وسطح واحد ، وجسم واحد ،

وأولى ما يقال فيه من هذه :

واحد : ما كان تاما .

وهو الذى ليس يمكن فيه زيادة ، ولا نقص :
كالخط المستدير، والجسم الكرى .

والمتصل : قد يكون متصلا بذاته . مثل :
الخط والسطح .

وقد يكون متصلا : بمعنى فيه مثل :
الأجسام المتشابهة الأجزاء .
ولذلك نقول :

الشىء بالمشار إليه انه واحد .

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا أن يكون اللفظ على نحو ما أثبتناه .

وقد يقال:

واحد على المرتطبة المتماسة : وهى التى حركتها واحدة سواء كان صناعيا أو غير صناعى .

وإحدى ما قيل فيه« واحد » :

ما كان ارتباطه غير صناعى : كاليد الواحدة ، والرجل الواحدة .

وقد يقال دون ذلك على المرتبطة بالصناعة :

كالسرير الواحد .

وقد يقال الواحد ، على الشخص الواحد بالصورة مثل :

زيد وعمر .

وقد يقال الواحد فى النوع ، والواحد فى الجنس .

وكل ما كان واحداً بالنوع ، فهو واحد ، وليس بالجنس ينعكس .

وقد يقال الواحد بالسكون(1) ، والكثير بالحركة ، النامى والناقص .

والواحد فى النسبة ، والواحد بالعرض .

كقولنا : الثلج والكافور(2) واحد بالبياض .

وقد يقال :

الواحد بالعرض أيضا فى مقابلة ما بالذات .

كقولنا .

إن الطبيب ، والبناء واحد بعينه .

إذا عرض لانسان مامن أن يكون بناء ، طبيبا .

(1) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(2) ناموس .

وهذا إنما ينظر فى المعانى المركبة ، وأما المفردة فلا :

إذ كانت ذات الشىء ، المشار إليه ، لاتحصل بالعرض .

وقد يقال :

الواحد بالقوة والواحد بالفعل .

وأقسام الكثير على غير أقسام الواحد .

فصـل

فى « الهوهو » و « الغاير » و « الغير » و « الخلاف » .

و « الهوهو » يقال :

على جهات مماثلة(١) للجهات التى يقال عليها الواحد .

فمنـه :

ماهوهو فى العدد .

وذلك ، فيما كان له اسمان كقولنا :

إن محمداً هو أبو عبد الله .

وبالجملة متى دل على شىء واحد بعلامتين .

ومنـه :

ما هو فى النوع

كقولنا :

أنت أنا فى الانسانية .

ومنـه :

ماهو فى الجنس

كقولنا :

إن هذا الفرس ، هو هذا الحمار فى الحيوانية .

---

(١) فى الاصل : محاذة

ومنه :

ماهو بالمناسبة ، وبالموضوع وبالعرض .

وقد تقدمت أمثلة ذلك .

وهذا كله من قسم : ماهو بالذات .

وهو المقصود فى هذه الصناعة ، وفى غيرها .

فمنه بالعرض :

وهذا إنما يذكر على جهة التحذير منه .

كقولنا :

إن البناء هو الطبيب :

ص١٥ إذا عرض أن كان بناء طبيبا

/ والجوهر فى النوع :

إذا كان فى الجوهر قيل له : مماثل .

وإذا كان فى الكمية قيل له : مساو[1] .

وإذا كان فى الشبه قيل له : شبيه .

والتشبيه يقال :

على وحدة أحدها على السطوح . التى زواياها متساوية وأضلاعها متناسبة .

ويقال :

أجسام متشابهة

إذا كانت ذات أشكال متشابهة وهى التى سطوحها متساوية بالعدد ، ومتشابهة الاشكال .

---

(١) يوجد بالاصل تآكل يطمس آخر الكلمة ، التى رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

ويقال :

على التى صورة انفعالاتها واحدة : كأحمرين متساويين فى الحمرية .

وقد يقال أيضا .

على ما أحدهما أقل انفعالا ، كأحمرين : أحدهما أكثر حمرة .

وقد يقال :

على الأشياء التى تشترك فى أكثر الصفات .

كقولنا :

إن القصدير يشبه الفضة .

وأما المتقابلات :

فإنها تدل على الاصناف الاربعة التى ، عددت(٥٩ت) فى كتاب « المقولات » .

وقد عرفتها برسومها . هنالك .

وهى : —

الموجبة ، والسالبة ، والاضداد ، [1] المضافة إلى بعضها ، إلا أن اسم الضد قد يستعمل على أعم ما استعمل هنالك وذلك أنه ، قد كان قيل هناك :

إن الأضداد بالحقيقة هى التى فى جنس واحد .

وقد يقال « أضداد » على جهة التشبيه ، بهذه التى لا تجتمع معا فى موضوع واحد ، وإن كانت مختلفة بالجنس .

وقد يقال أيضا :

(١—١) غير واضح بالأصل — وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه .

أضداد ، على جهة الإستدارة .

لما كان من هذه بسبب ، أو كانت بينها نسبة مثل :

أنها فاعلة لها ، أو منفعلة عندها .

وبالجملة : منسوبة إليه .

كذلك اسم « العدم »

يقال على وجوه أكثر مما عددت هنالك ، وذلك أن الذى عدد منه هنالك ثلاثة أصناف فقط :

أحدها .

أن لا يوجد فى الشىء ما تشابه أن يوجد له فى الوقت الذى ، من[1] شأنه أن يوجد له من غير أن يمكن وجوده له فى المستقبل مثل : الصلع والعمى[2] .

والثانى : —

إن يكون مع هذا ، وجوده له فى المستقبل : كالعرى والفقر .

والثالث : —

أن لا يوجد فى الموضوع ما شأنه أن يوجد فيه على الحالة التى شأنها أن أن يوجد فيه : كالحول فى العمى ، والدمامة فى الأعضاء أما الوجوه الأخر ، التى يدل عليها اسم « العدم » مما عدا هذه : —

فمنها :

أن لا يوجد فى الشىء ما شأنه أن يوجد فى نفسه .

كقوله فى الحمار : إنه الناطق .

---

(١) فى الأصل : فى

(٢) فى الأصل : العما .

ومنها : —

أن لا يوجد فى الشىء ، ماشأنه أن يوجد فى نوعه .

كقوله فى المرأة إنها : لا ذكر .

ومنها : —

أن يوجد فى الشىء ما شأنه أن يوجد فيه فى وقت آخر كقولنا فى الصبى إنه : لا عاقل .

فصل

وأعلم وفقك الله ، أن المتكلمين اختلفوا فى حد الضدين : فمنهم من قال : إن حقيقة الضدين ، كل عرضين ، يستحيل ، إجتماعهما فى المحل الواحد .

فيلزم من هذا : تسمية المثلين : ضدين ، لاستحالة إجتماعهما . ومنهم : من لا يطلق على المثلين ضديين فأن أحد الضديين عنده .

كل عرضين يوجب أحدهما ، عكس ما يوجبه الآخر ، مع استحالة إجتماعهما فى المحل الواحد .

وأما « الغير » : —

فإنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التى يقال عليها « هو هو » . فمنه « غير » بالنوع ، ومنه « غير » بالجنس ، ومنه « غير » بالمناسبة . ومنه « غير » بالموضوع .

واختلف المتكلمون فى حقيقة « الغيرين » .

فمنهم من قال : —(١)

ص١٦ كل شيئين/ غيران »(١) . .

(١ — ١) يطمس التآكل معظم الذى بين الرقمين فى السطر الأول من صفحة رقم ١٦ من المخطوط ، الأمر الذى جعلنا نلجأ إلى بعض كتب الاصطلاح من أجل إثبات المقصود بالعبارة السابقة بصفة مباشرة ، للكلام المطموس بسبب التآكل وهو : « كل شيئين غيران » وأثبتنا المطلوب مع شىء من التحوير للمحافظة على=

وهو الذى إن قبل ، كان مؤكداً وجود كل موجود.

والذى ارتضاه « الأشعرية »(٥٠ت) فى حقيقة « الغيرين » : أنهما :

الموجودان اللذان يجوز ، مقارنة أحدهما الثانى ، بمكان أو زمان ، أو وجود ، أو عدم.

= مابقى من كلمات السطر الأصلية مثل : « وهو الذى ». فجاء الكلام على نحوما أثبتنا ، وهو متفق من حيث ، الدلالة مع سياق كلام المكلاتى « عن الغيرية » خاصة وأن الآثار الباقية بالسطر تدل على أن الكلمات الغائبة لايزيد عددها على خمس كلمات وهو ماراعيناه.

فصل

فى «القوة» ، و«الفعل» .

لأن الموجود ينقسم إلى : إلى : «القوة» و «الفعل» .

فلننظر على كم وجه تقال : القوه و «الفعل» .

فنقول :

إن «القوة» تقال على وجوه .

فمنها :

أن يقال : قوى على الأشياء المحركة لغيرها ، من جهة ماهى محركةلغيرها

ومنها :

مايقال على القوى التىشأنها أن تتحرك من غيرها وهى المقابلة للقوةالمحركة

وقد تقال :

على ما ذاته مبدأ حركة.

وقد تقال « القوة » على الفعل الجيد . وبها يقال : إن فلانا له قوة على القول ، والمشى ، وغير ذلك . مما يتصف به إنسان .

وأيضا قد يقال على كل ما ينفعل بيسر . ويفعل بسهولة .

كما قيل فى مقولة «الكيف» .

ولكن الأشهر عند «النظار» ، إستعمال القوة على ما كان به : الشىءمستعداً لأى وجود ، من بعد بالفعل(٦٠ت) وهذه هى القوة ، التى تقال على: «الإمكان».

وهى كما قلنا :

إحدى ما قيل عليه اسم القوة .

وذلك أن كل ما عددنا مما يقال عليه اسم «القوة» إذا تؤملت وجدت.

إنما يقال على تشبيه لهذه .

وأما الموجود بالفعل ، فهو ما ليس بموجود بالقوة .

فأصنافه مقارنة لأصناف ما بالقوة .

وإذ قد تبين ، على كم وجه تقال : «القوه» و«الفعل» فلا «قوة» أيضا تقال على أوجه مضادة لها .

وقولنا : «لاقوة» . ينقسم بحسب إنقسام أصناف الاعدام .

فمنها :

ما هو ضرورى .

ومنها:

ما هو ممكن

فصل

فى « التام » و« الناقص » و « الكل » و « الجزء» و « الجميع » .

و«التام » يقال على وجوه :

أحدها :

الذى لا يمكن أن يوجد شىء خارج عنه . كقول الفلاسفة فى العالم[١] : إنه تام .

وبقريب من هذا المعنى يقال فى الدائرة ، إنها تامة :

إذ كان لا يمكن فيها زيادة ، ولا نقصان .

ويقال[٢] فى الخط المستقيم : إنه ناقص : إذا كان الخط يمكن فيه الزيادة والنقصان . وهو بعد خط ، بخلاف الدائرة .

وقد يقال : «تام» على كل ما[هو][٣] فاضل فى جنسه كقولنا :ـ

طبيب تام ، وعالم تام .

وقد ينقل هذا المعنى على جهة الإستعارة ، للأشياء الردية .

فيقال :

سارق تام ، وكذاب تام .

ولكن يقال على الذى يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجا عنه شىء ، وهو بالجملة: مرادف لما يدل عليه «التام» بالوجه الأول من أوجه دلالته

---

(١) فى الأصل: العالم .

(٢) فى الأصل : يقول .

(٣) إضافة ليستقيم النص .

واسم «الكل» بالجملة :

يقال على ضربين[1] :ـ

إما على المتصل وهو الذى ليس له أجزاء بالفعل . وإما على المنفصل .

وهذا على ضربين أيضا :

أحدهما :

ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالأعضاء الآلية .

والثانى :

ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض، كالعدد ، والحروف .

إلا أنه اختصر الضرب الأول، وهو الذى يقال على «المتصل» باسم «الكل»

والثانى باسم : «الجميع» وهو الذى يقال على المنفصل

(١) فى الأصل : « عرضين » وكان من الممكن ترك لفظ « عرضين » لأنه لا يتعارض كثيراً مع سياق الكلام، لولا أنه ورد بعد ذلك ما يؤكد أنه «ضربين» وذلك فى العبارة «وهذا على ضربين أيضا» فلفظ «أيضا» هو الذى رجح التبديل.

فصــل

فى « الجزء »

و « الأجزاء » تقال على ضربين :

أحدهما :

من جهة الـكمية فقط .

وهذه منها :

ما هى مفردة للشىء :

ومنـــها :

ص١٧/ ما هى غير مفردة .

والضرب الثانى :

مايدل عليه اسم « الجزء » ما أنقسم إليه الشىء

(١ من حيث ١) الـكيفية والصورة .

كقولنا فى الحد إنه : مؤلف من جنس وفصل .

(١ — ١) الأصل متآكل ، وما بقى من الألفاظ المتآكلة يسمح بأن تـكون العبارة على نحو ما أثبتنا .

فصـــل

والناقص يقال :

من جهة على الذى ليس بتام .

كقولنا :

عدد ناقص .

وقد يقال .

على ما ليس تمامه فى نفسه : ناقص[1]

وإن كان ذلك الشىء تاما فى جنسه .

كالقول فى «المخلوقات» . إنها ناقصة بالإضافة . إلى الخالق . تعالى وتقدس .

أما الناقص :

من جهة الـكمية : فليس يقال كيف ما اتفق ، بل ينبغى أن يكون ذلك الشىء مما له أجزاء مرتبطة بعضها ببعض ، وأن تـكون غير متشابهة الأجزاء ، وأن يكون مع هذا الشىء الذى يقال ، نقصه موجود لا بالصناعة .

وأن يكون مع ذلك ، الذى ينقص ، لا يرتفع به جوهر الشىء ، الذى يرتفع بارتفاعه جوهر الشىء ، لا يقال فيه إنه ناقص .

وقد يقال على التجدد على الأمور الصناعية .

وأما « الزائد » فيقال فى مقابلة « الناقص » .

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا أن يكون على النحو الذى أثبتناه .

فصـل

المتقدم » و « المتأخر » يقال على وجوه خمسة .

أحدها : المتقدم بالزمان .

والثانى : المتقدم بالرتبة .

والمتقدم بالرتبة هو أقرب إلى مبـــدأ محدود ، كان ذلك فى المكان ، أو فى القول ، أو غير ذلك .

أما فى « المكان » ،

فمثل ما تقول : زيد تقدم عند الملك على عمر .

وأما فى « القول » :

فمثاله : أن صدر القول ، والـكلام[1] متقدم على الاختصاص[2]

والثالث : المتقدم بالشرف

والرابع : المتقدم فى الطبع

والخامس: المتقدم بالسببية

وقد عرفت فى كتاب « المقولات » ما الذى يدل به على كل واحد من هذه الأقسام .

وقد يقال المتقدم ، على وجه سادس ، وهو : —

المتقدم فى المعرفة ، فانه ، ليس كل ما كان متقدما فى المعرفة متقدما فى الوجود (٦١ت)

---

(١) غير واضح بالأصل : وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه .

(٢) نفس الملاحظة

فصل

« السبب » (٦٢ت) و « العلة » :

هما إسمان مترادفان .

وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي : —

« المادة » ، و « الصورة » ، و « الفاعل » ، و « الغاية »(٦٣ت) .

ثم هذه :

منها قريبة ، ومنها بعيدة ، ومنها بالذات ، ومنها بالعرض ومنها جزئية ، ومنها كلية ، ومنها مركبة ، ومنها بسيطة . وكل واحد من هذه الأقسام : —

منها ماهو[1] « بالفعل » ، ومنها ماهو [1] « بالقوة .

١ — في الأصل : « ماهي »

فصل

« الهيولى » :

تقال عند الفلاسفة على مراتب : —

فمنها عندهم : « الهيولى الأولى » . وهى غير الصورة عندهم ومنها ماهى ذوات صور ، كما الحال فى « الأسطقسات » الأربعة عندهم .

« والصورة » أيضا : —

تقال على أوجه : —

فمنها صورة الأجسام البسائط ، وهى غير آلية .

ومنها : صورة الأجسام الآلية وهى : النفوس .

ومنها : صورة الأجسام السماوية ، وهى تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة قصد الحركة .

وقد يقال : «الصورة» « على الكيفية »و « الكمية(١) »الحاصلة فى الممتزج بما هو ممتزج .

وبهذه الجهة تنفصل صورة الأجسام المتشابهة الأجزاء بعضها من بعض ، وتلحقها(٢)خواصها كعسر الفساد ، الذى يوجد للذهب، وغيرذلك من الخواص.

---

(١) غير واضحة بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل : ويلحقها .

فصل

« والمبدأ » :

يقال : على كل مايقال عليه السبب .

وقد يقال :

على مامنه يبتدئ الشيء بالحركة مثل :

طرف الطريق ، فإنه مبدأ للشيء .

وقد يقال :

ص٨، المبدأ الذي يحدد كون الشيء . مثال ذلك : / التعليم ، وكل مايسرى على هذا ، مما يقال في المبدأ فانما يقال: على جهة التشبيه، بواحد من هذه الوحدة مثل قولنا: المقدمات : إنها مبدا النتيجة .

فان هذا إنما أطلق عليها من جهة أنها هيولى لها .

فصل

«الأسطقس» :

يقال : أولا عند الفلاسفة ، على ما إليه يحل الشيء من جهة الصغرى.

وبهذه الجهة يقال :

إن الأجسام الأربعة التي هي :— الماء ، والنار ، والهواء ، والأرض :

إنها أسطقسات سائر الأجسام المركبة .

وقد يقال : الأسطقس على الذي يرى أنه أقل جزء في الشيء ، على ما يرى ذلك أصحاب «الجزء الذي لا يتجزأ» .

وقد يقال أيضا :

إن الكليات هي أسطقسات الأشياء الجزئية بحسب رأى من يرى فيها أنها مبادىء الأشياء ، وإنما هو أكثر كلية ، فهو أحرى أن يكون أسطقسا .

فصل

« الإضطرار » : —

يقال على الشىء الذى لا يمكن أن يوجد الشىء إلا به وذلك من قبل الهيولى كقولنا : —

إن الحيوان ذا الدم مضطر أن يتنفس .

وقد يقال :

الإضطرار على العسر ، وهو ضد الإختيار .

ولذلك وصفه(١) الشعراء من اليونانيين ، بأنه موقف محزن

وقد يقال: «الاضطرار» على الذى لا يمكن أن يكون بنوع، ولا جهة أخرى

(١) فى الأصل : وصفوه .

فصل

« الطبيعة »

عند الفلاسفة تقال :

على جميع أصناف التغييرات الأربعة ، التي هي : —

الكون ، والفساد ، والنقلة ، والنمو ، والاستحالة .

وتقال أيضا عند الفلاسفة : —

على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات .

وهي أحق باسم الطبيعة عندهم ، وبخاصة ، ما كان منها بسيطا ، لأن الآلية هي أحرى أن تسمى نفساً كمبدأ النمو .

وبهذه الجهة تسمع الأطباء يقولون : —

قد ضبطت الطبيعة ، كذا:

يعنون القوى المدبرة للأجسام عندهم ، وهي « العادة » لأنها ، وإن كانت آلية ، فهي أبسط عندهم من القوى الأخرى[و] لا يكادون يطلقون طبيعة على قوة القلب .

ومن هذه الجهة كان قولنا :

فعل طبيعي ، يقال : النطق

وقد يطلق اسم «الطبيعة» ، على الاسطقسات التي يركب منها الشيء عندهم. وبذلك نقول :

إن طبيعة الأجسام المتشابهة ، من الماء ، والنار ، وسائر البسائط .

والطبيعة أيضا تقال :

على أصناف الهيولى .

وهى بالجملة تقال على أصناف الصور ، وأصناف المواد والتغييرات اللازمة عنها .

فهذا تمام المقدمة

* * *

(حدث العالم)[1]

ولنشرع الآن فى حدث العالم . مستعينين بالله تعالى فنقول .

أختلف النظار فى هذه المسألة .

فمذهب أهل الحق (٦٤ت) .

أن العالم محدث ، مخلوق ، أحدثه البارىء تعالى بقدرته ، وكان الله تبارك وتعالى ، ولم يكن معه شىء ، واتفق على ذلك جميع أهل الملل .

ووافقهم على ذلك من الفلاسفة أفلاطون(٦٥ت) ، وسقراط (٦٦ت) وإنبا دقليس (٦٧ت) ، وفيثاغورس(٦٨ت) ، وأنكساغورس(٦٩ت) ، (٧٠ت) وتالس وذهب أرسطو(٧١ت)، ومن تبعه ، مثل الاسكندر(٧٢ت) وبندقليس ،(٧٣ت) وثامسطيوس ٧٤ت) ، ومن نصر مذهب من فلاسفة الاسلام كأبى نصر محمد بن محمد الغرابى (٧٥ت) ، وأبى على بن سينا (٧٦ت)، إلى القول : « بقدم العالم » .

ص١٩ ولهم فى ذلك تفصيل / سنذكره بعد إن شاء الله تعالى .

ويذهب جالينوس (٨٧ت) الطبيب (٢ فى آخر عمره ٢)فى الكتاب الذى

---

(١) لقد أضفنا هذا العنوان الإبراز بداية المسألة .

(٢ — ٢) الأصل متآ كل بمقدار كلمتين أو ثلاث كلمات. وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتناه مسترشديين بسياق كلام الغزالى عند إيراده لهذه المسألة [أنظر صفحة ٨٨ من كتاب « لتهافت الفلاسفة »تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م الطبعة الخامسة]

يشتمل « مايعتقده جالينوس رأيا » إلى التوقف فى هذه المسألة وأنه لا يدرى[1]،
هل العالم قديم أم محدث .

وربما دل بزعم ، أنه لا يمكن أن تعرف هذه المسألة . وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة . على العقول .

وقال . ذو مقراطيس (٧٨ت) :
إما أن لا يكون حقاً البتة ، وإما أن يكون الأبين لنا .

وإلى هذا ذهب فلطس (٧٩ت) فى آخر عمره . وكان يقول . ينبغى أن لا نقول :
« أشياء »
بل كان يحرك أصبعه فقط .

وهؤلاء ، لما رأوا المخلوقات تتحرك ، وتتغير ، ظنوا أنه لا يمكن أن يقال:
الشىء بالحقيقة ، على التى لا تتغير .

ونحن الآن نبين تفضيل مذاهب المشائين فى هذه المسألة .
فنقول : —
ذهب أرسطو ، ومن تبعه إلى قدم العالم (٨١ت) العلوى ، ولهم تفصيل فى العالم السفلى ، أعنى : —
من الخط عند ملك القمر .
فقالوا : —
نعلم حـــدوث الاشخاص الثابتة فى عالم الكون والفساد دون كليات .
الأسطقسات الأربعة ، أعنى :
النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

---

(١) الكلمة غير واضحة بالأصل ، وهى أقرب إلى أن تكون « يدرى » وهو ما أثبتناه .

فقالوا : —

إن الأسطقسات الاربعة قديمة بكلياتها ، حادثة بالجزء .وقالوا : —

كل ماعدا كليات الأسطقسات فى عالم الكون والفساد فهو عندهم حادث بالشخص ، قديم بالنوع .

وأما السمائيات ، عند الفلاسفة ، فهى قديمة بالشخص ،ويستحيل وجود شخصين منها على أصولهم (١) لأن تكرار القديم بالشخص عندهم عبث .

وإنما يتكرر الكائن والفاسد :

كالإنسان عندهم :

فانه قديم باق بالنوع ، حادث بالشخص .

وقالوا على سياق ذلك :

من حكم على جميع العالم بالحدوث فقد أخطأ ، ومن حكم على جميعه بالقدم فقد أخطأ .

وقالوا أيضا : —

إن العالم (٢) العلوى، ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته، غير محدث حدوثا يسبقه عدم .

نقول :

واستبان لك أيها الناظر تفضيل مذاهبهم فى هذه المسألة .

ونحن الآن نذكر دليلين على إثبات حدث العالم ، ثم نذكر بعد ذلك الأشبه من شبه الفلاسفة ، ونتقصّى عنها .

وقد التزمت أن لا أذكر (٣) من شبههم إلا أشبهها ، وأكثرها

(١) فى الأصل: « تنجيروا »

(٢) فى الأصل : « أنهم »

(٣) فى الأصل : نذكر :

إحالة[1] على العقول ، دون الغث ، والركيك الذى يدرك الاعتراض عليه من مارس[2] طرفا من العقول .

فنقول : — وبالله التوفيق :

الدليل على حدث العالم أن نقول :

كل موجود سوى الله تعالى[3] ، فهو جائز بالنظر إلى ذاته ،

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث .

فكل موجود سوى الله تعالى حادث .

فهذا برهان على حدث العالم من القياس الحملى من الضرب الأول من الشكل الأول .

فنقول :

هاتان[4] مقدمتان ، ففى أيهما النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع فى المقدمتين .

فنقول .

إن المقدمة الصغرى من هذا البرهان ، لاينازع فيها الخصم لكنا نتبرع ببيانها .

فنقول .

كل موجود سوى الله تعالى ، فهو متغير ، وكل متغير ، فهو جائز

---

(١) فى الأصل : « إخالة »

(٢) فى الأصل غير واضح وقد رجحنا أن تكون على النحو الذى اثبتناه .

(٣) فى الأصل « تعلى » وقد عدلنا رسم اللفظ فى كل مرة وزد فيها بعد ذلك على نحو ماأثبتنا . دون إشارة أخرى .

(٤) فى الأصل : هذان

ص٢٠ بالنظر إلى ذاته / (١ لأنه من المستحيل أن يكون واجبا بالنظر ١) إلى ذاته ، ثم تتغير ذاته .

ومما يدل أيضا على تصحيح المقدمة الصغرى أن نقول :

أحكام العقل ثلاثة :

وجوب ، وجواز ، وإستحالة .

فإذا تقرر ذلك ، فلا يخلو :

إما أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر إلى ذاته ،

وإما أن يحكم عليه بالجواز بالنظر إلى ذاته ،

أو يحكم على بعضه بالوجوب ، وعلى بعضه بالجواز ، وبالنظر إلى ذاته .

إذ من البين أن قسم الاستحالة ، لامدخل له هنا .

وباطل أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر إلى ذاته .

إذ من المستحيل وجود ذاتين :

كل واحد منهما[٢] واجب الوجود بالنظر إلى ذاته .

على ماتبين لك فى الوحدانية .

والتكثر فى العالم ثابت بالضرورة .

وباطل أن نحكم على جميع الموجودات بالجواز ، لأنه يمر[٣] الأمر إلى غير نهاية .

(١ــ١) الأصل به تآكل طمس معظم ألفاظ الكلام المحصور بين الرقين فيما عدا لفظ « المستحيل » فهو ظاهر ، والحرف الأخير من آخر كلمة وهو «راء». وقد ملأنا الفراغات بمايتفق وسياق الكلام والمتبقى من الألفاظ والأحرف على نحو ماأثبتنا .

(٢) فى الأصل : « منها »

(٣) غير واضح بالأصل، وقد رجحنا أى يكون اللفظ على النحو الذى أثبتناه

فإذا بطل أن نحكم على جميعه بالوجوب ، وبطل أن نحكم على جميعه بالجواز ، فلم يبق إلا أن نحكم على بعض الموجودات بالوجوب بالنظر إلى ذاته ، وهو البارىء تعالى وتقدس :

وعلى بعضها بالجواز ، بالنظر إلى ذاته : وهو العالم .

فقد تبين الآن تصحيح المقدمة الصغرى من القياس .

ولامعنى للأطناب فى ذلك ، فإن الخصم لاينازع فيها .

والشأن كله فى تصحيح المقدمة الكبرى .

ووجه بيانها أن نقول :

إذا ثبت أن كل موجود سوى الله تعالى ، فهو جائز بالنظر إلى ذاته .

والجائز هو الذى يتساوى فيه طرفا النفى والإثبات ، ولامزية لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته .

فمهما[1] تقرر الثبوت ، بدلا عن العدم ، إفتقر لامحالة إلى مخصص .

فإذا تقرر ذلك فنقول :

إن ثبت قدم العالم إرتفـــع الجواز ، لكن الجواز ثابت ، باستثناء نقيض الثانى ينتج نقيض المقدم .

فإن قيل : —

النزاع فى لزوم التالى المقدم .

وأما المقدمة الإستثنائية : فمسلمة .

فالجواب أن نقول : —

من البين أن إرتفاع المخصص يؤذن بإرتفاع الجواز ، وثبوت القدم ، يلزم منه إرتفاع المخصص .

---

(١) فى الأصل « فمهمى » — ويلاحظ أننا عدلنا كتابة اللفظ على نحو ماأثبتنا فى كل مرة ورد فيها بعد ذلك ، دون إشارة أخرى .

وإذا إرتفع المخصص ، إرتفع الجواز .

فإن قيل :

غير مسلم لزوم إرتفاع المخصص للحكم بالقدم .

فالجواب أن نقول

فالجواب أن نقول :

المخصص معناه :

المثبت للوجود بدلا عن العدم .

وذلك غير موجود فيما اتصف بالقدم .

فإن لم يزل ؛ ولايزال ثابتا ، فما معنى قول القائل :

أثبته ، أو أوجده ، وهو لم يكن ثابتا ، وموجوداً .

والذى ذكرناه ، لازم له ، سواء قدرنا المخصص بالإرادة ، والقدرة ، أو على جهة العلة على أصولهم .

والجملة فى ذلك المغنية عن التفصيل : أنا مهما نفينا سبق العدم ، لم نعقل التخصص لاعلى جهة العلة ،

كما قال الخصم ، ولاعلى جهة الفعل ، بالإرادة ، والقدرة .

فإن إثبات ماهو ثابت ، ولم يزل ثابتا ، غير معقول .

فهذا وجه تصحيح لزوم التالى للمقدم .

فإن قيل :

مامعنى الحادث موجود بعد عدم . ؟

فلنبحث عن الفاعل(١) ، إذا أحدث .هل الصادر منه :

المتعلق به الوجود ،أو العدم المجرد ،أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال :

---

(١) فى الأصل : على

إن المتعلق به العدم السابق .

إذ لاتأثير للفاعل فى العدم .

ص٢١ وباطل أن يقال كلاهما .

إذ أن العدم ، لايتعلق به أصلا ، وأن العدم فى كونه عدما(١ لايجوز التعلق به١) .

فيبقى(٢) أنه متعلق به من حيث أنه موجود .

والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود ، أعنى فعل الفاعل ، هو إيجاد الشيء فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم .

والوجود الذى هو غير مسبوق بالعدم ، فإن الصادر منه بجرد الوجود .

وأنه لانسبة له إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائما ، فرضت النسبة دائمة ،

وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل ، وأدوم تأثيراً ، فقد بطل قول القائل : —

إنا مهما نفينا سبق العدم ، لم نعقل التخصيص .

وهذا الكلام ، لأبى على بن سينا .

والجواب أن نقول : —

هذا كلام سفسطائى خبيث ، فإنه ، أسقط مايقتضيه الالتزام الحاضر .

وهو أن نقول :

(١ — ١) : الأصل به تآكل أخفى ماتقديره ثلاث كلمات . وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

(٢) فى الأصل : « فيبق » .

فعل الفاعل تعلق بوجود ما، وهو الوجود بالقوة المفارق للعدم ، ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل من حيث هو بالفعل ، لأن ما كان من الوجود على كماله الأخير ، لا يحتاج إلى إيجاد ، ولا يتعلق أيضا بالعدم من حيث هو عدم .

فهذا وجه تصحيح المقدمه الكبرى من البرهان على حدث العالم .

وبالله التوفيق

فصل

الطريقة الثانية فى إثبات حدث العالم .

أن تقول :

العالم متغير ، وكل متغير حادث . فالعالم حادث .

فهاتان مقدمتان : ففى [1] أيهما النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع فى المقدمتين الصغرى والكبرى .

فالجواب : أن نقول :

تصحيح المقدمة الصغرى بين ، لكنا نزيده إيضا ، انبنى عليه غرضنا فى تصحيح المقدمة الكبرى .

والأولى أن نعرض الكلام فى أشخاص الجواهر فى عالم الكون والفساد، ثم نبين اطراده فيما عداها .

فنقول :

إن ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر ، ثبت لا محالة أنها متغيرة [2] .

---

(١) الأصل غير واضح ، فرجحنا قراءتها على نحو ما أثبتنا .

(٢) يوجد بالنسخة الخطية ، عقب لفظ « متغيرة » مباشرة عبارة ، رأينا حذفها ، لأنها تكرار للعبارة السابقة عليها مع تقديم وتأخير فى الألفاظ أخل بالمعنى الذى يفهم من العبارة السابقة . فهى عبارة مكررة مخلوطة . والإبقاء عليها يخل بسياق النص ، أما العبارة فهى: « لكن قد ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر، فقد ثبت أنها متغيرة لا محالة » .

فإن قيل :

النزاع فى المقدمة الاستثنائية .

وأما لزوم التالى للمقدم فمسلم .

فالجواب أن تقول :

إختصاص الجوهر بحيز دون حيز، لا يخلو ،إما أن يرجع إلى ذاته . أو إلى على ذاته .

وباطل أن يرجع إلى ذاته ، لأنه يلزم من ذلك أن يبقى فى ذلك الحيز ، ما بقيت ذاته .

ونحن نشاهد زواله عنه .

فإذا بطل أن يرجع إلى ذاته ، لم يبق إلا أن يرجع إلى زائد على ذاته .

وذلك الزائد ، لا يخلو :

إما أن يرجع إلى نفى أمر ما عن الجوهر ،

وإما أن يرجع إلى ثبوت أمر ما ، له .

وعلى كلا الوجهين يلزم من ذلك ثبوت الأعراض ؛ لأنه إن رجع إلى نفى أمر ما عن الجوهر، لزم من ذلك أن يكون ذلك الأمر ثبوتا ، قد اتصف به الجوهر ، ثم انتفى عنه .

وذلك هو المعبر عنه بالعرض .

وليس عند الخصم موجود إلا بالجوهر لا غير .

وإن رجع إلى ثبوت فهو المعبر عنه بالعرض أيضا .

فان قيل :

نسلم أن الحركة عرض ، ولا نسلم أن السكون عرض .

بل نقول :

إن السكون راجع إلى نفى الحركة عما من شأنه أن يتحرك .

فالجواب أن تقول :

قد سلمتم إثبات الأعراض ، على الجملة ، وذلك مطلوبنا ، لكننا نتبرع

ص٢٢ بالجواب عن ذلك ،

(١ فنقول

ليس يرجع نفى الحركة عن ١) الجوهر إلى المكان فى حال سكونه ،

فلو رجعت تلك النسبة إلى نفى الحركة ، عما شأنه أن يتحرك ، للزم فى كل

متحيز انتفت عنه تلك الحركة ، أن تعلق له تلك النسبة .

وذلك محال .

فاذا بطل أن يرجع إلى نفى الحركة عما من شأنه أن يتحرك ، لم يبق ،

إلا أن يرجع إلى وجود قديم بالجوهر .

وذلك ما أردنا بيانه .

فقد ثبت لك تصحيح المقدمة الصغرى من البرهان على حدث العالم .

(١ — ١) يطمس التآكل أغلب الألفاظ التى بين الرقمين، وقد رجحنا أن تكون على النحو الذى أثبتناه .

فصـل

فإن قيل :

مادليلكم على تصحيح المقدمة الكبرى من البرهان على حدث العالم .

فالجواب أن نقول :

كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان : يتعاقبان عليه .

وكل من قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه : حادث .

فكل متغير حادث .

فهاتان مقدمتان على تصحيح المقدمة الكبرى .

ففى أيهما النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع فى المقدمتين : الصغرى ، والكبرى .

فالجواب أن نقول :

نحن الآن نبين تصحيح المقدمة الصغرى أولا ثم نبين بعد ذلك ، تصحيح المقدمة الكبرى .

ووجه بيان تصحيح المقدمة الصغرى ، أن نقول :

قد تقرر أن الحركة والسكون ، عرضان قائمان بالجوهر .

ونحن الآن نبين حدوثهما .

وبذلك تصح المقدمة الصغرى .

ووجه بيان ذلك أن تقول :

الحركه والسكون طارئان على الجوهر .

وكل عرضين طارئين على الجوهر حادثان .

فالحركة والسكون حادثان .

فإن قيل :

النزاع فى المقدمة الصغرى والكبرى أيضا .

فالجواب : أن نقول :

تصحيح المقدمة الصغرى بيّن ، لأنّا :

إذا فهمنا حقيقة العرض ، فهمنا لامحالة إستحالة قيامه بنفسه ، وإستحالة كمونه .

لكنا نزيد إيضاحا فنقول :

مأخوذ فى حقيقة العرض ، قيامه بالجوهر . فإذا قدره غير قائم بالجوهر ، وقدره قائما بنفسه ، فقد أبطل حقيقة العرض .

وكذلك إذا قدره كامنا ، لأنه مأخوذ فى حقيقة الحركة ، أن يتحرك بها متحرك .

فإذا قررها الخصم كامنة ؛ فقد أبطل حقيقتها .

وأيضا يلزم من ذلك إذا ظهرت ، أن تظهر بظهور ؛ لأنا نطرد فى ذلك دليل إثبات الأعراض ، وظهورها بظهور إلى مالا يتناهى :

فاذا بطل ظهورها ، وكمونها ، وبطل قيامها بنفسها ، صح طروؤها لامحالة .

ذلك ماأردنا أن نبين .

فقد ثبت تصحيح المقدمة الصغرى من البرهان على تصحيح قولنا :

كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان .

ووجه تصحيح المقدمة الكبرى ، وهو قولنا :

كل عرض طارىء على الجوهر حادث .

أن نقول :

كل عرض طارىء ، فهو غير منتقل .

وإذا ثبت إستحالة إنتقاله ، فقد وجد عن عدم ،

فإن قيل :

مادليلكم على إستحالة الانتقال ؟

فالجواب أن نقول :

إذا فهمنا حقيقة العرض ، علمنا ، لامحاله إستحالة إنتقاله لكنا نزيده إيضاحا فنقول :

لو انتقلت الحركة من محل إلى آخر . للزم أن يطرأ عليها زمان ، لاينتقل بها منتقل ؛ لأنها فى حال قيامها بالأول

ص٢٣ غير منتقلة ، وفى حال قيامها بالثانى غير / منتقلة .

وقد قرر الخصم انتقالها ، فقد طرأ عليها زمان لاينتقل بها منتقل.

وذلك "١ محال ، إذ لو تم ذاك"١ للزم أن تفتقر إلى حركة تنقلها .

ويطرد فى ذلك دليل إثبات الأعراض ، وتلك الحركة إلى حركة إلى مالايتناهى ، وذلك محال .

فإن قيل :

مطلوبكم : أن الحركة وجدت ، بعد أن لم تكن البته ،

(١ — ١)مابين الرقمين غير موجود لتآكل مكانه،وقد رجحنا أن يكون على نحو ماأثبتنا .

فيم تنكرون على من يقول :

إن الحركة كانت قديمة ، ثم عدمت ، ثم وجدت الآن . ؟

فمادليلكم على إستحالة عدم القديم ؟

فالجواب أن نقول :

الدليل على ذلك ، أن عدمه لايخلو :

إما أن يكون واجبا ، أو جائزاً ، أو مستحيلا .

فإذا بطل الوجوب ، والجواز، ثبتت الاستحالة .ووجه بطلان الوجوب، أن نقول : —

إذا قدر عدم القديم واجباً :

فإما أن يقدر وجوبا مطلقا ؛ وإما أن يقدر مقيداً .

فإن قدر مطلقا لزم فى ذلك ،إستمرار إستحالة وجوده ،وقديم لم يستمر وجوده محال .

وإن قدر مقيداً ، فالكلام فى ذلك المقيد :

هل هو واجب أو جائز ؟

فإن قدره الخصم جائزاً ، لزم جواز عدم القديم ، لأنه إذا قدر جواز تقدم المقيد(١) ، وتأخيره ، لزم من ذلك جواز قدم عدم القديم ،وتأخره ، وسيأتى بطلانه .

وإن قدر وجوب المقيد :

فإما أن يقدر وجوبا مطلقا ، وإما أن يقدر مقيداً .

فإن قدر مطلقا ، لزم من ذلك إستحالة إستمرار وجود القديم .

---

(١) فى الأصل : المقيدة

وإن قدر مقيداً بالكلام فى ذلك المقيد ، وذلك يؤدى إلى ما لا يتناهى .

فقد استحال تقدير وجوب عدم القديم . ولم يبق إلا أن يدعى الخصم الجواز .

ووجه بطلان ذلك أن نقول :

إن ثبت جواز عدم القديم ، ثبت المخصص .

لكن المخصص غير ثابت ، فالجواز غير ثابت ، فاستثناء نقيض الثانى ينتج نقيض المقدم .

فإن قيل :

النزاع فى المقدمة الاستثنائية .

فالجواب أن يقال :

مخصص عدم القديم ، إما أن يكون فاعلا مختاراً ، وإما أن يكون ضداً ، وإما أن يكون انتفاء شرط .

فان قيل :

ما دليلكم على حصر (١) القسمة .

فالجواب أن نقول :

الدليل على ذلك :

أنا لو قدرنا مخصصا رابعا ، فلا يخلو ، إما أن يخصص باختيار ، وإما أن يخصص بغير اختيار .

وفإن خصص باختيار ،فهو الفاعل المختار .

---

(١) فى الأصل «حض»وما أثبتناه يتفق والتصحيح الوارد فى الهامش بخط أحد قراء المخطوط ـ الذين وضعوا تعليقات هامشية للتنبيه إلى النقاط لا غير ، على نحو ما بيناه فى وصف المخطوط .

وإن خصص بغير اختيار ، فلا يخلو :

إما أن يكون نفياً ، و إما أن يكون ثبوتا .

فان كان نفيا ؛ فهو : المعبر عنه بانتفاء الشرط .

وإن كان ثبوتا ؛ فهو : المعبر عنه بطروء الضد .

فقد استبان لك حصر (١) القسمة .

ثم نرجع الآن ، فنقول :

وباطل أن يكون فاعلا مختاراً ، لأن العدم لا يفعل ، (٢ إذ كان الوجود مفقوداً ٢) .

وباطل أن يكون طريان ضد ، لأنه ليس أحد الضدين أولى بنفى صاحبه من الثانى .

وباطل أن يكون انتفاء شرط ، لأن شرط القديم قديم لا محالة .

والكلام فى نفيه كالكلام فى الأولى .

وذلك يؤدى إلى ما لا يتناهى .

فاذا ثبت استحالة المخصص ، بما قلناه ، ثبت لا محالة صحة المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل .

وهو قولنا .

ولكن المخصص غير ثابت ، فالجواز غير ثابت .

فاذا بطل وجوب عدم القديم ، وبطل جوازه ، كما بينا ،

ص ٢٤ ثبت لا محالة استحالة / عدمه .

---

(١) نفس الملاحظة السابقة .

(٢ — ٢) كانت فى الأصل : « إلا إذا كان الوجود مفقود » .

وذلك[1] ماأردنا بيانه ، وهو تقرير[1] حدوث الحركة والسكون .

وإذا تقرر ذلك ، فقد صحت المقدمة الصغرى ، من القياس على تصحيح المقدمة الكبرى من البرهان على حدث العالم .

وهو قولنا :

كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان .

وبقى علينا الآن تصحيح المقدمة الكبرى .

وهو قولنا :

وكل من قام به عرضان حادثان ، حادث .

ووجه تصحيحها ، أن نقول :

إذا ثبت إستحالة عرو الجواهر عن الأعراض الحادثة ،

وثبت إستحالة حوادث لاأول لها ، ثبت لامحالة حدوثه .

فإن قيل :

من أى وجه يفتقر حدوث الجواهر إلى إثبات إستحالة حوادث لاأول لها .

فالجواب أن نقول :

لابد فى الحقيقة من إثبات ذلك ، فإن للخصم أن يقول :

الجوهر قديم ، والأغراض حادثة ، وهى تتعاقب على الجواهر ، إلى غير أول .

فقد استبان لك افتقار الجواهر إلى إستحالة حوادث لاأول لها .

وذلك ماأردنا بيانه .

(١ — ١) مابين الرقمين غير موجود بسبب التآكل وقد أثبتنا مايتفق وسياق النص مع تقدير المسافة ، وعدد الكلمات المفقودة ، والنهايات السفلى لبعض الألفاظ (انظر س: من صفحه ٢٤ من المخطوط) .

فإن قيل :
مادليلكم على إستحالة عرو الجواهر عن الأعراض ؟ .
فالجواب أن نقول :
قد أكثر المتكلمون فى ذلك :
فمنهم .
من قاس سائر الأعراض ، على الحركة والسكون .
فقال :
كما لايجوز الخلو عن الحركة والسكون ، فكذلك سائر الأعراض ،وهذا فى الحقيقه من قياس الشبه الذى لايصح إستعماله فى الظنيات .
فكيف يستعمل فى العقليات ، التى يطلب فيها القطع ؟
ومنهم :
من تمسك بلفظ مشترك . فقال :
قبول الجواهر .
إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزاً ، وإما أن يكون مستحيلا .
وباطل أن يكون مستحيلا .
وباطل أن يكون جائزاً ، لأنه من صفات النفس .
فلم يبق إلا أن يكون واجبا .
وإن كان واجبا إستحال العرو .
ووجه الاعتراض عليه أن نقول :
القبول لفظ مشترك يطلق ، ويراد به : التهيؤ .
ويطلق ويراد به الإتصاف .
فإذا أردت التهيوء فالتهيوء واجب .
وإنما كلامنا ، فى الإتصاف .

ولا يلزم من وجوب التهيوء استحالة العرو .

وإن أردت بالقبول : الاتصاف .

فهو جائز ، ولا يلزم من ذلك استحالة العرو .

وقد استدلوا على ذلك بأمور أخر ، لا يتشاغل بالاستدلال بها ، والاعتراض عليها لبيب .

والأولى أن نقول :

دليل حدوث العالم يستمر دون الاستدلال على استحالة العرو .

فإنا بالضرورة نعلم استحالة عرو المتحيزات عن الحركة والسكون . وذلك كاف فى حدث العالم .

لكنا(١) نتبرع بالدليل على ذلك .

فنقول :

الإتصاف المقابل للعرو المستحيل ، ليس هو إتصاف معين ، بعرض معين ، فإنه بقدر اتصافه بالصلع مثلا ، وهو عرو عن الألوان وبقدر اتصافه بالألوان وهو عرو عن الطعوم والروايح .

فالأتصاف المقابل للعرو المستحيل :

إما أن يكون مطلقا .

وإذا كان الاتصاف المقابل للعرو المستحيل اتصافا مطلقا ، فلا يخلو :

إما أن يكون ذلك الاتصاف المطلق واجبا ، أو جائزاً .

ولا مدخل لقسم الاستحالة هاهنا .

وباطل أن يكون جائزاً ، لأنه إذا كان جائزاً ، إفتقر إلى مخصص .

---

(١) فى الأصل « لا كنا » كعادة الناسخ

ويلزم من ذلك تعيينه ، ويبطل اطلاقه .

وقد قلنا :

إنه مطلق ؛ فبطل أن يكون جائزاً .

ص٢٥ فلم يبق/ إلا أن يكون واجبا .

وإذا كان واجبا ، استحال العرو ،

وذلك ما أردنا أن نبين .

فصـل

فإن قيل :

مادليلكم على استحالة حوادث لا نهاية لها ؟ (١ إذ لا نقبل١) أن يقول :

الجوهر قديم ، والأعراض حادثة تتعاقب إلى غير أول .

فالجواب أن نقول :

ما لا نهاية له فى كلام النظار ، لفظ مشترك تارة يطلق على الأمر ذاته ، المتصف بذلك ، وتارة يطلق على نفس حقيقة غير المتناهى : كما إذا قلنا : عشرون ذراعا :

فتارة يعنى الخشبة التى هى عشرون ذراعا ، وتارة يعنى بها حقيقة هذه الكمية .

ثم اعلم : أن هذا اللفظ ، أعنى قول القائل :

« مالا نهاية له »

تارة يطلق حقيقة ، وتارة يطلق مجازاً .

والذى يقال على الحقيقة ، قد يقال على جهة السلب(٢) . المطلق وقد يقال

(١ — ١) الأصل غير واضح وهو أقرب أن يكون على نحو ما أثبتنا ، وهو مايتسق مع المعنى ، إذ نجد فى الأصل الكلمات الآتية : « إذ للنابل » .

(٢) فى الأصل : « السبب » وما أثبتناه هو التصحيح الوارد بهامش المخطوط [انظر الهامش الأيسر لصفحة ٢٥ من النسخة الخطية]

[لا](1) على جهة السلب(2) المطلق ؛فهو أن يكون الشيء مسلوبا عنه المعنى الذى تلحقه النهاية ، بأن يكون لا كم له ، مثل ما يقال :

إن النقطة لا نهاية لها .

أما الذى يقال ، لا على جهة السلب ، فإنه يقال بمقابلة التناهى فى الحقيقة ، وهو أن يكون الشيء ، من شأن ماهيته أن يكون له نهاية . ثم تسلب(3) .

وهذا يقال على وجهين :

أحدهما :

أنه من شأن نوعه ، وماهيته ، أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له ذلك .

مثال ذلك :

لو قدرنا خطاً غير متناه ، فإنه ليس يجوز أن يكون خطاً واحداً بالعدد موضوعا للتناهى ،ولغير التناهى ،لكن ماهية الخط قابلة لأن يكون متناهيا عند من يضع خطاً غير متناه .

إذ الشك فى غير المتناهى .

وإن كان هذا الخط الذى قدرنا ،غير متناه ، ليس من شأنه أن يكون هو بعينه وقتا آخر غير متناه .

والثانى :

---

(1) هذه الإضافة ضرورية ليستقيم معنى النص

(2) نفس الملاحظة الواردة فى هامش رقم (2) من الصفحة السابقة .

(3) فى الأصل : « ليست » .

أن يكون من شأنه أن تفرض له نهاية ، لكنها غير موجودة بالفعل .

مثل الدائرة .

فإنها لا نهاية لها .

لست أعنى أن سطح الدائرة غير محدود بجوهر المحيط ، بل إنما أعنى المحيط .

فإنه ليست فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط ، بل هو متصل ، لا فصل فيه .

لكن من شأنه أن نفرض فيه نقطة ، تكون تلك النقطة : حداً ،فإن فى الدائرة نقطاً بالقوة على هذه الصفة .

فهذه هى الوجوه ، التى يقال عليها : نهاية بالحقيقة .

وأما التى تقال :

بالمجاز .

فإنه يقال على مالا يقدر أن ينتهى بالحركة .

وإن كان له نهاية : كالطريق بين السماء ، والأرض . إنه لا نهاية له ، وإن كان له نهاية .

فهذه جملة ما يطلق عليها لفظ : « مالا نهاية له » فى كلام النظار .

وإذا أطلقناه بحسب لحصنا فى هذا الموضع :

فالمراد به الذى يقال ، لا على جهة السلب ، وهو القابل للتناهى فى الحقيقة وهو من لواحق الكم ، سواء قدرناه متصلا ، أو منفصلا .

وقد اختلف النظار فى ذلك :

فمنهم :

من أثبت مطلقات ولم يفرق بين ماله ترتيب وضعى أو عقلى .

ومنهم :

من فرق ، وإليه ذهب أبو على ابن سينا . من فلاسفة الاسلام .

وقال :

ص٢٦ كل ماله ترتيب وضعى ، أو عقلى ، يستحيل ثبوت مالانهاية/لهمنه .

مثال : ماله ترتيب وضعى :

كالجسم والسطح أو الخط ، فلم يجوزوا وجود جسم لا نهاية له، وكذلك الخط ، والسطح .

ومثال : ماله ترتيب عقلى :

كالعلل والمعلولات . فلم يجوزوا عللا لا نهاية لها .

ومثال : ما ليس له ترتيب وضعى ، أو عقلى : كالنفوس : الانسانية ، عندهم ، ودورات الفلك .

فجوزوا ثبوت مالا نهاية له من ذلك .

والصحيح : منع ثبوت مالا نهاية له مطلقا ، من غير فرق بين مالاترتيب له وصفى ، أو عقلى ، لأن البرهان على استحالة مالا نهاية له ينسحب على جميع ذلك .

فإن قيل :

فما دليلكم عليه ؟

قلنا :

قد أكثر المتكلمون فى ذلك .

ونحن الآن نورد الأشبه ، من أدلتهم ، ونبين الاعتراض عليها .

ثم نورد البرهان على استحالة ذلك .

فما استدل به القاضى (٨٢ت) ، وجماعته من المتكلمين :

أن قال :

قول القائل :

« حوادث ليس لها أول » .

لا يخلو :

إما أن ينفى الأولية عن الجميع ، وإما أن ينفيها عن واحد . *

فإن نفاها عن واحد ، فذلك الواحد قديم ، والغير حوادث لها أول .

وإن نفى الأولية عن الجميع لزم للقول بقدمهم وقد قام البرهان على حدث العالم .

وهذا الدليل يتركب من شرطى ، وحملى .

ووجه الاعتراض عليه أن يقول :

قول القائل : فإن نفى الاولية عن الجميع لزم القول بقدمهم ، أن عنيت .

لزم القول بقدم كل واحد منهم

فذلك غير مسلم .

وإن عنيت لزم القول بقدم الجملة .

فذلك مذهب الخصم ، وحكم الجملة غير حكم الآحاد .

وهو حد هذه المسألة . إذ يقول الخصم بحدوث الآحاد وقدم الجملة .

ومما استدلوا به أيضا ، أن قالوا :

الحركة الاخيرة ، يكون وجودها موقوفا على وجود حركات لانهاية لها ، وماتوقف وجوده على مالا يتناهى ، لا يوجد فانا نفرض القول فى الدورة ، التى نحن فيها ، ونقول :

من أصل القدم أنه ، انقضى قبل الدورة التى نحن فيها ، دورات لا نهاية لها ، فيلزم ألا تدخل هذه الدورة فى الوجود .

وهذا الدليل يتركب من شرطى متصل وحملى .
ووجه الاعتراض على ذلك أن نقول :
النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .
وهو أن نقول :
لا يخلو :

إما أن يعنى بالتوقف المذكور ، أن يكون ، أمران معدومان فى وقت ، وشرط فى وجود أحدهما فى المستقبل ، أن يدخل المعدوم الثانى ، قبله ، حتى يكون موقوف الوجود عليها .

فإن كان الامر على هذا ، وكان أمر فى الماضى معدوما ، من شرط وجوده أن يوجد[1] أمر ، وبغير نهاية . وكلها معدومة . فيبدأ فى الوجود ، من وقت مايشترط استحال أن يوجد أمر موقوف الوجود على أمور ، غير متناهية وليست[2] المسألة التنازع فيها كذلك .

وإما أن يعنى انه ليس يوجد إلا وقد وجدت قبله امور كل واحد ، مثل الآخر ، لا نهاية لها من غير ان يكون وقت كلها فيه معدومة .
فان أرادوا هذا ، فهو نفس المطلوب .
- فلا يجوز أن يكون مقدمة قياس على إبطاله .
ومما استدلوا به أيضا أن قالوا :
قول القائل :
ص٢٧ حوادث / ليس لها أول متناقض .

---

(١) فى الاصل : توجد .
(٢) فى الاصل : « ليس »

فإن الحوادث : جمع حادث .
والحادث موجود ، له أول .
فالحوادث لها أول ، وليس لها أول .
وهذا الدليل يتركب من الشرطى المتصل .
والنزاع فى لزوم التالى للمقدم .
وهو قوله :

إن كان الحادث موجوداً له أول ، فالحوادث لها أول .
فإنا نقول لهم :
جهلتم الفرق بين كل واحد ، وبين الكل .
فإنه ليس إذا كان كل واحد من الأشياء بصفته ، يجب أن يكون الكل تلك الصفة .
ولو كان كذلك ، لكان الكل جزءا ، إذ كل واحد جزء
ولكان الكل شخصا ، إذ كل واحد شخص .
فحكم الجملة غير حكم الآحاد .
وقد استدلوا بأمور أخرى لايتشاغل بالاستدلال عليها لبيب .
والأولى أن نقول :
الدليل على استحالة حوادث لانهاية لها :
أنا لو قدرنا كثرة غير متناهية ، كما قدره الخصم فى حوادث ليس لها أول .
ثم أخذنا من تلك الكثرة عدداً بالتوهم وبالفعل
فأخذ تلك الكثرة مع ذلك العدد .
فذلك شيء على حدة .
وتأخذها بانفراده .

فذلك شيء على حدة أيضا .

فلا يخلو:

إما أن تكون تلك الكثرة ، مع تلك الزيادة مساوية لتلك الكثرة من غير زيادة عدد أومساحة .

فيلزم أن يكون الزائد مثل الناقص ومساوياً له .

وهذا محال .

وإما أن لا تكون مساوية له .

فيلزم أن تكون كثرتان غير متناهيتين .

وأحدهما : أكثر . والثانى : أنقص .

وهذا أيضا محال[1].

وهذا البرهان يطرد فى عدد غير متناه ، وفى جسم غير متناه وفى سطح غير متناه ، وفى خط غير متناه .

وقد ألزم بعض الفلاسفة ذلك ، فى العدد المستقبل ، وربما عضدوا ذلك ، بأن قالوا :

البارى تعالى وتقدس وعد فى الجنة بلذات غير متناهية .

أو بلذات متناهية .

فإن قلتم .

وعد بلذات متناهية ، لزم تناهى نعيم أهل الجنان .

وذلك محال . على أصولكم .

وإن قلتم :

وعد بلذات غير متناهية ، لزمكم . ما ألزمتمونا فى دورة الفلك، لأن وعده تعالى صدق .

---

(١) فى الأصل «محلها» .

والصدق لابد من وقوعه .
والجواب أن نقول :
طردكم البرهان الذى قلنا فى العدد فى المستقبل ليس بشىء فى الحقيقة .
والفرق بينهما ظاهر ، لأن الماضى قد دخل فى الموجود .
وحكم عليه بالوجود .
والمستقبل لم يحكم عليه بالوجود ، لأنه لم يدخل فى الوجود ، بل هو نفى محض .
وأما الجواب عما عضدوا به . فهو أن نقول.
قول القائل :
إن البارى تعالى وتقدس ، إذا وعد بلذات غير متناهية لزم دخول عدد لاشفع ، ولا وتر فى الموجود . دعوى عرية عن البرهان .
وهذا القائل لم يفهم مرادنا بقولنا .
إن نعيم أهل الجنان مؤبد لايتناهى .
والمراد بذلك أن البارى تعالى وتقدس ، وعد أهل الجنان بأن كل لذة تصرمت تعقبها لذة .
وأن هـذا لا ينقطع بغيرنا ، ينفى النهاية عن عدم الانقطاع والذى يزيد الإشكال فى ذلك أن تقول :

قول القائل :
البارىء تعالى وتقدس ، وعد بلذات غير متناهية فى الجنان ، أو متناهية.
ما المراد بقوله متناهية ؟ أو غير متناهية ؟
فإن أراد بقوله :—
غير متناهية :

عدد الأشفعا والأوترا فالبارى تعالى لم يغير بذلك .

ص٢٨ كان ذلك محالا / ووعده صدق .

وإن أراد أن البارى تعالى وتقدس وعد بأعداد من اللذات ولا لذة بعدها ،

فهذا أيضا لم يعد البارى تعالى وتقدس بذلك يؤدى إلى انقطاع نعيم أهل الجنان .

وإن أراد أن البارى تعالى وتقدس وعد بلذات لاتنقطع ولاينصرم .

لكن كل مادخل منها فى الموجود متناه ، فذلك حق .

وعبرنا عن نفى انقطاع نعيم أهل الجنان ، بأن الله تعالى وتقدس ، وعد بلذات متناهية ، فقد اندفع الإلزام والله موفق للصواب .

وقد كاع[1] أبو الهذيل العلاف ، من مشايخ المعتزلة عن هذا الإلزام ، والتزم انقطاع نعيم أهل الجنان . وأن البارى تعالى وتقدس وعد بلذات متناهية ، منحصرة .

وقد بينا وجه الغلط فى ذلك ، بعد أن استبان لك إستحالة حوادث لاأول لها .

والله الموفق للصواب .

وبيانها صحة[2] المقدمة الكبرى .

من القياس على تصحيح المقدمة الكبرى على حدث العالم .

---

(١) كاع ، يكيع ، ويروى بالتشديد ، أراد أنهم كانوا يجبنون عن أذى النبى صلى الله عليه وسلم . فى حياته ، فلما مات اجترءا عليه ، . . . — والكاعة جمع الجبان ، كبائع وباعة . [لسان العرب لابن منظور القاهرة سنة ١٣٤٤هـ . جـ٩ ص١٩٢ ، ص١٩٣] .

(٢) فى الأصل : اللفظ أقرب إلى أن يكون « صححت » .

وهو قولنا :

كل متغير حادث .

فإن قيل :

دليلكم يستمر فى الجواهر التى تتعاقب عليها الأكوان فى أحواز مختلفة .

فاوجه اطراده فى السماوات وغيرها من الجواهر ، مما لم نشاهد كونها فى أحواز مختلفة ، ولم نشاهد أيضا تعاقب الأكوان عليها .

ودليلكم على حدث الأعراض مبنى على الطروء .

والخصم لايسلم جواز كونها فى أحواز مختلفة .

فالجواب أن تقول :

المصحح لكون الجوهر فى الحيز ، إنما هو التحيز .

بدليل أنا إذا رفعنا كونه متحيزاً ، لاستحال كونه فى الحيز .

وإذا قدرنا ثبوت التحيز ، لم يستحل كونه فى الحيز .

والتحيز الثابت لجميع الجواهر معقول واحد .

وإطلاقنا لفظ التحيز، ليس هو من الألفاظ المشتركة، ولا من المشككة أيضا ، بل هو من المتواطئة ، التى ليس فيها تقديم ، ولاتأخير ، ولاأشد ، ولاأضعف .

وإذا تقرر ذلك قلنا :

التحيز لايخلو :

إما أن يصحح الكون فى جميع الأحواز ، وفى حيز واحد وباطل أن يصحح الكون فى حيز واحد . لأنه يلزم من ذلك إختصاص جميع الجواهر بذلك الحيز بعينه ،

ويلزم من ذلك تداخل الجواهر .

فإذا بطل تصحيح التحيز للكون فى حيز واحد ،

فلم يبق إلا أن يصحح الكون فى جميع الأحواز .

فإذا الكون فى جميع الأحواز على البدل ليس من قبيل المحال ، بل من قبيل الجائز .

فإذاً ، الكون فى جميع الأحواز على السموات[1] وغيرها ، فمايقدره الخصم من قبيل الجائز ، وليس من قبيل المحال .

وذلك ماأردنا بيانه .

فقد استبان لك طرد الدليل فى جميع الجواهر .

والله الموفق للصواب .

---

(١) يلاحظ أن كلمة « سموات » وردت من قبل برسم ألف للميم (السماوات) وقد ابقيناها على ماهى عليه . [انظر مثلا الصفحة السابقة سطر ٥]

فصل

ونحن الآن نورد الأشبه من شبه الفلاسفة على :

« قدم العالم »

ونبين الاعتراض عليها .

فمما استدلوا به على قدم العالم . وهو من أعظم تخييلاتهم أن قالوا :

إن كان العالم حادثا استحال ضرورة عن البارى ، ولا عنه ، صادر ،

فيستحيل كونه حادثا باستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

فهاتان مقدمتان .

ففى أيهما النزاع ؟

ص ٢٩ فالجواب أن تقول : —

النزاع فى المقدمة الكبرى من هذا القياس .

وهو لزوم التالى للمقدم .

فان قيل :

الدليل على تصحيح ، لزوم التالى للمقدم أن نقول :

العالم ، إذا كان حادثا كما قدرتموه ، فقبل حدوثه كان ممكنا إمكانا صرفا.

فلا يخلو عند حدوثه :

إما أن يتجدد أمر على الفاعل من صفة ، أو آية ، أو شرط أو غير ذلك،

أو على المفعول الذى هو العالم .

فان قلتم :

تجدد أمر على الفاعل .

فالكلام فى ذلك المتجدد ، كالكلام فى العالم .

ويمر الأمر إلى غير نهاية .

فان قلتم :

إنه لم يتجدد أمر على الفاعل من صفة أو آية ، أو شرط أو غير ذلك ،

ولا على المفعول الذى هو العالم .

بقى العالم على الإمكان الصرف .

ومعلوم بضرورة العقل ، أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب .

ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قالوا :

يخرج لك من ذلك أن العالم ، مهما كان حادثا استحال ضرورة عن البارى تعالى وتقدس .

ذلك ما أردنا أن نبين .

قالوا :

فهذا وجه تصحيح المقدمة من الشرطى المتصل .

قالوا :

ولما [1] كان العالم موجوداً ، أو استحال حدوثه ثبت قدمه .

وأعلم وفقك الله :

أن هذه الشبهة منشأ ضلال بعض المتكلمين :

فان الكرامية :

أثبتوا حوادث فى ذات البارى سبحانه وتعالى .

---

(١) فى الأصل : « مهمى » .

مثل :

الإرادة ، والقول .

واعتقدوا أن الإنفصال يقع بذلك عن الشبهة . والمعتزلة :

اثبتوا إرادة حادثة لا فى محل .

واعتقدوا أيضا أن الانفصال يقع بذلك . وكل ذلك خبط ، وتخليط .

ونحن الآن نبين الانفصال عن الشبهة مستعينين بالله تعالى .

فنقول :

الفاعل لفظ مشترك : يطلق على المقيد للوجود بذاته ويطلق على المقيد للوجود بالإرادة والقدرة .

ونحن لا نسلم دعوى الضرورة فى ذلك .

وهو نفس مذهب كافة المتكلمين من الإسلاميين وغيرهم .

ومذهب جميع من يقول بحدوث العالم من قدماء الفلاسفه .

فإن قيل :

كما نعلم استحالة تراخى الفعل عن الفاعل بالذات ، كذلك نعلم استحالة تراخى الفعل عن الفاعل بالإرادة والقدرة .

وبيان ذلك أن نقول :

قبل وجود العالم ، كان المريد موجوداً . والإرادة موجودة . ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولا إرادة ، ولا تجددت الارادة نسبة إلى المراد ، لم تكن قبل ذلك ، ولم يتجدد على الفاعل أمر من صفة أو آية ، أو شرط ولا على المفعول الذى هو العالم .

فالمانع من تجدده قبل ذلك ، وحالة التجدد ، لم يتميز عن الحال السابقة فى شىء من الأشياء ، أو أمر من الأمور .

بل الأمر ، كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد ،وهى بعينها كما كانت، فوجد المراد .

قالوا :

وهذا معلوم استحالته على الضرورة .

وربما عضدوا ، هذا الانفصال بأن قالوا :

الإرادة لفظ مشترك ، وإطلاقه على الارادة الحادثة والقديمة ليس بالتواطؤ المحض .

فإن معنى الارادة فى الحادث هو شوق الفاعل إلى فعله ،وهذا محال فى حق البارىء تعالى وتقدس .

وهذا الانفصال هو عمدة الفلاسفة .

ص٣٠ فإذا انقضت عنه(١ شبهتهم وفهمهم١) وأثبت كلامهم فالجواب(٢) أن نقول:

قولكم : إن الارادة لفظة مشتركة مسلم .

ونحن الآن نبين المعنى الذى اطلقت الارادة فى حق البارى تعالى وتقدس.

واللفظ المشترك إذا علم المراد باطلاقة بالتصريح وبالقرينة ،فلا خلاف بين النظار فى جواز إطلاقه فنقول :

معنى الارادة فى حق الله تعالى وتقدس صفة ، هى من ماهيتها وحقيقتها أن تخصص بها الفاعل ،الشىء عن مثله ،والمقابل عن مقابله .

(١ — ١) مابين الرقمين غير موجود بالأصل بسبب التآكل ، وقد قدرنا أن يكون الكلام على نحوما أثبتنا .

(٢) فى الأصل « والجواب »

والأرادة فى حق الحادث هى شوق الفاعل إلى فعله .

إذا فعله كف[1] الشوق ، وحصل المراد .

وهذا محال فى حق البارى تعالىوتقدس .

فإذا تقرر ما قلنا من معنى الإرادة فى حق البارى تعالى وتقدس ، إستبان بطلان دعواهم ، الضرورة فى استحالة تأخر الفعل عن الفاعل ، مع تماثل حال التجرد والحال السابقة .

فإنا بينا أن الإرادة التى أثبتناها ، وأدى البرهان القاطع إلى ثبوتها فىحق البارى تعالى ، أنها صفة من ماهيتها أن يخصص بها لفاعل الشىء عن مثله ، والمقابل عند مقابله ،والإرادة على الحقيقة تابعةللعلم ، والقدرة تابعة للإرادة.

ولكل واحدة منهما ، أعنى القدرة والإرادة عموم تعلق ، وخصوص تعلق

فالإرادة عامة ، بمعنى أنها صفة صالحة ، لتخصيص ما يجوز أنيخصص .

والمرادات لاتتناهى ، ولها خصوص تعلق من حيث أنها تخصص.

فالوجود حقيقة ما علم وجوده .

والقدرة كذلك لها عموم التعلق من حيث أنها صفة صالحة للإيجاد مطلقا أى إيجاد كل ما يجوز وجوده .

ولها خصوص تعلق من حيث أنها توجد وتوقع ما علم وأراد وجوده .

فإن خلاف المعلوم لايقع .

فالإرادة لاتخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم[2] وجوده .

والقدرة لاتوقع إلا ما أراد وقوعه .

وتعلقات هذه الصفات إذا توافت على الوجه الذى ذكرنا، حصل الوجود لامحالة ، من غير تغيير ، يحصل فى المريد .

---

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أو يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل مشكلة هكذا . تمليتم .

وإنما يتعذر تصور هذا المعنى علينا ، لأنا لم نحس من أنفسنا إيجاداً ، وإبداعا ، ولا كانت صفاتنا عامة التعلق .

ولم يتصور بقاء صفاتنا لكونها أعراضا يتقاضى عقلنا حدوث سبب بحدوث أمر ، حتى لو قدرنا علما ، وإرادة ، وقدرة .

ولكل واحد من هذه الصفات عموم التعلق بمتعلقات لا تتناهى ، على معنى صلاحية كل صفة لمتعلقها .

وقدرنا صلاحية قدرته للإيجاد ، وقدرنا بقاء الصفات بعلمنا وجود شيء بإرادتنا ،وقدرنا فى وقت مخصوص ،ودخل الوقت .

فلا يشك أن الشيء يقع ضرورة من غير أن يتغير ذاتنا ويحدث أمر ، وبسبب لم يكن .

فخرج لك من ذلك بطلان دعواهم الضرورة فى استحالة تأخر الفعل عن الفاعل المريد .

وأن ما ذكروه استبعاد محض .

ص ٣١ ولا فرق بين استبعادهم، واستبعاد المجسمة فى استحالة / موجود قائم بنفسه ، غير متصف بالاتصال بالعالم ، ولا بالانفصال عنه ، ولا (١) يصدق عليه أنه داخل العالم ولا خارجه .

وكل ذلك من عمل الوهم والخيال .

شبهة أخرى لهم : وهى أنهم قالوا :

البارى تعالى وتقدس لا يخلو :

---

(١) الأصل متآكل وقد رجحنا أن يكون الجزء المتآكل وهو بمقدار كلمة واحدة مكونة من حرفين أو ثلاثة .على نحو ما أثبتنا .

إما أن يتقدم على العالم بالذات ، أو بالزمان .

فإن قلتم :

تقدم بالذات ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين .

وإن قلتم :

إنه تقدم بالزمان ؛ لزم أن يكون قبل الزمان ؛ ولزم القول بالقدم ؛ لأن الزمان من العالم .

وربما عضدوا هذه الشبهة بأن قالوا :

الزمان الذى تقدم به البارىء تعالى وتقدس ؛ وإن كان غير متناه معدوم .

لا يخلو :

إما أن يكون متناهيا ؛ وإما أن يكون غير متناه .

فان كان متناهيا ؛ لزم حدوث البارى تعالى وتقدس .

وإن كان غير متناه ؛ لزم من ذلك قدم الزمان .

وقدم العالم ؛ بيانه أن الزمان عبارة عن قدر الحركة ،والزمان قديم .

والحركة قديمة ، وإن كانت قديمة ، كان المتحرك قديما .

وذلك ما أردنا أن نبين .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من حملى ، وشرطى .

وهو الاستدلال السفسطائى .

لأن القسمة غير واردة ، والبارى تعالى وتقدس ليس من شأنه أن يكون فى زمان .

وليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم قول القائل :

إما أن يكونا معاً ؛ وإما أن يكون متقدما عليه بالزمان .

لأن البارى تعالى وتقدس ليس من شأنه أن يكون فى زمان .

واعلم ان المراد عندهم هاهنا بالقديم بالذات :

تقدم العلة على المعلول .

أو هو المفهوم من كلامهم .

ولو أرادوا غير ذلك . لم ينتج دليلهم .

فالقسمة فى الحقيقة غير منحصرة ؛ لأن البارى تعالى وتقدس ،

ليس من شأنه أن يكون فى زمان .

والمفهوم من قولنا :

« كان الله تعالى ولا عالم » .

وجود ذات ، وعدم ذات لا غير .

كما إذا قلنا :

كان الله تعالى . ولا آدم عليه السلام .

ثم قلنا .

كان الله تعالى وآدم :

إنما المفهوم وجود ذات البارى تعالى وتقدس ؛ مع عدم آدم عليه السلام .

ثم وجود البارى تعالى ، مع وجود ذات آدم ، لا غير ؛ واستعمال ، كان هاهنا ، ليس المراد بها الزمان .

وإنما المراد بها . ارتباط الخبر بالمخبر عنه لا غير .

مثل قوله تعالى :

« وَكانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً : » [من آية ٣٣/٧٣] .

فكل من شبَّه تقدم البارى تعالى، الذى يستحيل عليه الزمان على العالم الذى يلحقه الزمان ، بتقدم الموجودين الزمانيين أحدهما على الثانى ؛ فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، أعنى إذا كان يلحقها الزمان ، إذا اعتبر أحدهما بالثانى ، صدق عليهما :

إما أن يكونا معاً ، وإما أن يكون متقدما عليه بالزمان ، أو متأخراً عنه .

لكن الوهم قاصر عن تقدير وجود مبتدأ له ، مع تقدير قبل له . . وذلك القبل ، لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز الوهم عن تقدير فوق ، لافوق فوقه .

وقد اتفقا على أنه ليس وراء العالم« لاخلاء ، ولاملاء » .

فإن خارجه سطحه ، الذى هو منقطعه لاغير .

وكما لم يألف الوهم جسما متناهيا ، إلا وفوقه جسم آخر .

كذلك لم يألف الوهم حادثا إلا بعد شيء آخر فكاع (١) الوهم عن

ص٣٢ تقدير حادث ، ليس له قبل ، هو شيء / موجود .

ولا التفات فى الحقيقة إلى غالب (٢) الأوهام .

فإن قيل :

هذا الذى ذكرتموه من مواضع الإبدال المغالطة ، وذلك أنكم حكمتم للكم الذى لا موضع له ، ولا يوجد فيه كل ، وهو : الزمان ، والحركة ، بحكم الكم الذى له وضع وكل ، وهو : الجسم

---

١ ــ انظر هامش رقم ١ من صفحة ٩٢

٢ ــ يطمس التآكل الكلمة ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

وجعلتم إمتناع عدم التناهى فى الكم ذى الوضع ، دليلا على امتناعه فى الكم الذى لاوضع له .

فالجواب أن نقول :

هذا الكلام فى غاية الضعف والسقوط .

فإنا لم نستدل على أحدهما بالآخر ، وإنما سقناه على جهة ضرب المثال لاغير، وعلى جهة التقريب للأوهام ، كذا الأفهام .

والبرهان على صحة ما قلناه قد تقدم .

شبهة أخرى لهم على قدم الزمان (٨٣ت)

وذلك أنهم قالوا :

يجوز وجود العالم للعالم مثل وجوده بألف سنة ، وبثلاثة آلاف سنة ، وما لانهاية له .

فهذا الإمكان ، والإمتداد المقرر ، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم . لاحقيقه له إلا : الزمان .

لأن هذا الإمكان ذو كمية .

والكمية صفة ، وتستدعى ذا كمية .

فلا تخلو هذه الكمية :

إما أن يتصف بها البارى تعالى ، وذلك مستحيل ، لأنه يتعالى عن التقدير

وإما أن يتصف بها عدم العالم ، ليس شيئا ، حتى يتقدر بمقدار فلم يبق إلا أن يتصف بالكمية ، والحركة والزمان الذى هو قدر الحركة .

فاذاً : قدم العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة وهو :

الزمان .

فقيل :

العالم عندكم زمان .

والجواب أن نقول:

هذه شبهة تتركب من الشرطى المتصل، والشرطى المنفصل والنزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل.

فانا لانسلم إمكان وجود العالم أو لا، ولا إمكان وجود عالم آخر أو لا وإنما المسلم وجوده فيما لايزال بجميع شروطه ومن شرائط وجود العالم، تقدم العدم له.

فان قيل:

يلزمكم من دليلكم تقدم الزمان على الزمان

فالجواب:

إن ذلك لايلزم، لأن كل ذلك من عمل الوهم.

وكما لايلزم وجود للعالم قبل وجوده من تقديرنا إياه موجوداً، فان تقديرنا لوجود العالم قبل وجوده، وتقديرنا للزمان.

فقد استبان لك أن كل ذلك من عمل الوهم.

شبهة أخرى لهم

فما تمسكوا به أن قالوا: (٨٤ت)

وجود العالم ممكن، قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا، ثم يصير ممكنا.

وهذا الإمكان، لاأول له، ولم يزل ثابتا، ولم يزل العالم ممكنا وجوده.

إذ لاحال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه أنه:

ممتنع الوجود.

فاذا كان الإمكان لم يزل، بالممكن على وجود الإمكان؛ فان معنى قولنا:

إنه ممكن وجوده، أنه ليس محالا وجوده.

فاذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجوده أبداً .

والإلزام إثبات حال ، لم يكن العالم فيه ممكنا ، ولا كان الله (١) عليه قديراً .

فإذا تقرر أنه لم يزل ممكنا ، ثبتت لامحالة ، أزليته ، لأن مالم يزل ممكنا إن وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن أزله محال .

وما كان ممكنا أن يكون أزليا ، فواجب أن يكون أزلياً .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى :

والنزاع فى الحقيقة فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل ،وهوقولهم:

ص٣٣ إن لم تثبت أزلية الإمكان ،لزم أن يثبت حال يمتنع فيه وجود/ العالم .

لكن ذلك محال ، ومرتفع بقولهم :

إن ذلك محال ، ومرتفع غير مسالم .

والذى يوضح الحق فى ذلك أن نقول :

لانسلم جواز وجود العالم أزلا، بل العالم ممكن وجوده بجميع شرائطه.

ومن شرائطه تقدم العدم له .

فإن زعم الخصم أن العالم ممكن وجوده من غير تقدم العدم ،فهو غير مسلم، بل هو ممتنع .

فإن قال الخصم :

انقلب ما كان ممتنعا جائزاً .

فالجواب أن نقول :

---

(١) فى الأصل غير واضح . والمعنى يتطلب أن يكون اللفظ هنا هو « لفظ الجلالة » .

هذا باطل ، فان الممتنع ، وجود العالم من غير تقدم العدم له ، وهذا ممتنع أبداً .

ويستحيل أن ينقلب جائزاً ، وإنما الجائز وجود العالم بشرط تقدم العالم وجود العدم .

فان قيل :

فقد ثبت حال كان العالم فيه ممتنعاً .

قلنا :

إن زعمتم بالحال الممتنع فيه وجود العالم أزلا ، فذلك مذهبنا .

تخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به على القدم ، وأنه الموجب للصواب

شبهة أخرى لهم : (٨٥ت)

فما استدلوا به أن قالوا :

العالم حادث على أصولهم ، وكل حادث فقد سبقه إمكان الوجود .

وإمكان الوجود لابد له من مادة ، فكل حادث فانه سبقه مادة .

ثم تلك المادة المتقدمة ، لاتتصور إلا فى زمان كان قبل ومع ، لايتحقق إلا فى زمان .

فكل حادث قد تقدمته مادة فى زمان .

فالعالم لو كان حادثا لتقدمه إمكان الوجود فى مادة تقدما زمانيا ، فاما أن يتسلسل ، وهو باطل ، أو يقف على حد ، لايسبقه إمكان الوجود .

وذلك ما ذهبنا إليه .

فالجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب (١) من أقيسة حملية ، وشرطيه .

---

(١) فى الأصل : « يتركب »

والنزاع فى المقدمة الكبرى ، من أحد الأقيسة الحملية ، وهو قوله :

وكل إمكان لابد له من مادة ، دعوى عرية عن البرهان ؛ فهذا هو الانفصال الحقيقى .

وقد انفصل بعض النظار عن هذه الشبهة بأمور غير مرضية منها أن قالوا:

إن الإمكان أمر كلى ثابت فى الذهن ، ليس له وجود من خارج سائر الكليات عند الفلاسفة مثل : الحيوانية والهوية .

وهذا غلط ، فان الكلى له جزئيات شخصية موجودة من خارجه ،ولو لم يكن ذلك كذلك ، لكان ما فى النفس منه مخترعاً كاذباً (١ كصنف مغرب١).

وقد نقض بعض النظار دليلهم: بالنفوس ؛

فانها حادثة مسبوقة بالإمكان ، ولم يتقدمه مادة عندهم ، وهذا أيضاً غير لازم لهم .

فانى لاأعلم خلافا بين الفلاسفة المشائين فى القول بقدم النفوس .

والذى ذهب إلى حدوثها أبوعلى بن سينا لاغير .

فالنقض وارد عليه ، والإنفصال الحقيقى ما ذكرناه من تبيين الدعوى فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى .

وقد نجز بعون الله تعالى إيضاح الأدلة على حدث العالم ، والإنفصال عن شبهة الخصم .

ولنشرع الآن فى جواز عدم العالم .

مستعينين بالله تعالى .

---

١ — ١ — العبارة فى الأصل غير واضحة،وأقرب أن تكون على نحو ما أثبتنا، وعندئذ تعنى أنه لن تكون هناك موجودات خارجية لها حقيقة فى ذاتها بغض النظر عن الذات العارفة ، لأنها «تغرب» أى تختفى هذا هو معنى العبارة التى رجحنا اثباتها.

باب القول فى جواز عدم العالم (٨٦ت)

(والرد على الفلاسفة فى مصيرهم إلى القول باستحالة الزمان والمكان .)

واعلموا وفقكم الله أن هذه المسألة فرع المسألة الأولى .

فان العالم عندهم ، كما أنه أزلى ، لا بداية لوجوده ، فهو أبدى ، لا آخر له ، ولا يتصور فساده ، وفناؤه ، وعندهم بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضا كذلك وشبهة القوم فى الأزلية جارية فى الأبدية .

ص٣٤ واعتراضنا يعود عليهم من غير / قول[1] بلا فائدة فى إعادة الكلام فى ذلك. وإنما أفردنا هذه المسألة ، لأن لهم فيها أدلة ، غير الأدلة المتقدمة : ونحن نؤمن إليها ، ونبين الاعتراض عليها ، على إيجاز وبالله التوفيق (٨٦ت) .

الشبهة الأولى . ما تمسك[2] به جماعة من الفلاسفة وذلك أنهم قالوا :

لو كانت الشمس مثلا تقبل الإنعدام ، لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة . والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين ، لاتدل ، إلا على هذا المقدار .

فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، دل أنها لاتفسد .

والجواب أن نقول :

---

١ ـــ فى الأصل : « فوق »

٢ ـــ فى الأصل « تمسكوا »

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .
والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .
وهو قولهم :
إن كانت الشمس تفسد ، فلابد أن يلحقها ذبول ، لأنَّا لانسلم أن الفساد، لايكون إلا من طريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

بل الذبول أحد وجوه الفساد ، ولايبعد أن يفسد الشيء بغتة ، وهو على كماله .

فإن قيل :
الدليل على لزوم التالى للمقدم ، أن فساد الحيوان على المجرى الطبيعى ، إنما يكون بالذبول .

والسماء حيوان .

وهذا يتركب من قياس حملى . والنزاع فى تصحيح المقدمتين الصغرى والكبرى
فإذاً لانسلم لهم أن السماء حيوان .
فهذا وجه النزاع فى المقدمة الصغرى .
ثم لوسلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى تصحيح المقدمة الكبرى، وهو قولهم:
وكل حيوان ، فانما فساده على المجرى الطبيعى بالذبول .
فانا لانسلم ذلك فى كل حيوان .
بل لو سلم لهم جدلا ، لزوم التالى للمقدم نوزعوا فى استثناء نقيض التالى
وهو قولهم :
لكن الذبول غير واقع ، فالفساد غير واقع .
لأنا نقول لهم .
من أين عرفتم أنه لايعتريها الذبول ؟

وأما التفاتكم إلى الأرصاد ، فلا معنى له ؛ لأنه لايعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التى يقال :

إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب من ذلك ، لونقص فيها مقدار جبل مثلا ، لكان لايتبين للحس ذلك النقص .

فلعلها فى الذبول إلى الآن ، وقد نقص منها مقدار جبل أو أكثر .

والحس لايقدر على أن يدرك ذلك .

لأن تقديره فى علم المناظر لايعرف إلا بالتقدير .

وهذا كما أن كثيراً من الأحجار ، مركبة من العناصر عندهم ، وهى قابلة للفساد .

ثم لو وضعنا واحداً منها بين ايدينا مائة سنة ، لم يكن نقصانه محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الحجر المقدر : وهو الياقوت مثلا . فى مائة سنة .

وذلك لايظهر للحس .

نخرج لك من بطلان ما استدلوا به على استحالة العدم ، واقتصارهم على الدعاوى العرية من غير برهان .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

السماء لو كانت تفسد ، لفسدت .

إما إلى الأسطقسات التى تتركب منها ، وإما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع(١) صورتها ، وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض لصور البسائط أن تكون

---

(٢) فى الأصل : « يخلع » .

بعضها من بعض ، أعنى الأسطقسات الأربعة .

ولو قسناها إلى الأسطقسات ، لكانت جرما من عالم آخر ، لأنه ليس يصح تركيبها من الأسطقسات المحصورة فيها ، لأن هذه الأسطقسات هى جزء
ص٣٥ لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبتها منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها ، وقبلت صورة أخرى ، لكان هاهنا جسم سادس ، مضاد لها ليس هو ، لاسماء ، ولا أرض ولا هواء ، ولا ماء ، ولا نار ، وذلك كله مستحيل .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى الشرطى المنفصل الأول .

وهو قولهم :

والسماء : إما أن تفسد إلى الأسطقسات التى تتركب منها ، وإما إلى صورة أخرى .

فإنا نقول لهم :

القسمة غير منحصرة ، فإنا لا نسلم أن الفساد لا يكون إلا بأحد هذين[٢] الوجهين .

ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة ، وهو على حال كماله ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى بطلان القسم الثانى من الشرطى المنفصل الأول وهو قولهم:

إن خلعت صورتها ، وقبلت صورة أخرى ، لزم أن يكون هاهنا جسم سادس ، مضاد لها ، ليس هو من قبيل السماوات ، ولا من قبيل الأسطقسات ،

---

(١) فى الأصل : « هاذين » .

وثبوت جسم سادس محال .

فقولهم ثبوت جسم سادس محال : دعوى عرية عن البرهان .

فإن استحالة جسم سادس ، ليس هو معلوما بالضرورة ، ولم يقيموا عليه برهانا .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به .

والله الموجب للصواب .

شبهة أخرى لهم : (٨٧ت)

قالت الفلاسفة :

العالم لاتنعدم جواهره ؛ لأنه لا يعقل سبب ذلك .

وما لم يكن منعدما ، فلابد أن يكون له سبب لأنه ، لايخلو :

إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزاً ، وإما أن يكون مستحيلا

وباطل أن يكون واجبا ، لأن وجوبه :

إما أن يكون مطلقاً ، وإما أن يكون مقيداً .

وباطل أن يكون مطلقاً ، لأنه يلزم منه عدم العالم الآن مع القطع بوجوده ،

وباطل أن يكون مقيداً ، لأن الكلام فى ذلك ، لايفيد .

وذلك يمر إلى غير نهاية .

وقالوا :

وباطل أن يكون جائزاً ، لأن الجواز يفتقر إلى مخصص . والمخصص لا يخلو :

إما أن يكون فاعلا مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون انتفاء شرط .

قالوا :

وباطل أن يكون فاعلا مختاراً ، لأنه ، إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى إلى أن يكون القديم ، وإرادته على نعت واحد ، فى جميع الأحوال . والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى العدم .

قالوا :

وماذكرنا من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة ذلك.

ونزيد ها هنا إشكالا آخر ، وهو أقوى من هذا ، وهو :

أن المراد فعل المريد لامحالة :

وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، فإن لم يفسد ، فلابد أن يتغير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن .

فإنه لو بقى ، كما كان قبل ، إذ لم يكن له فعل .

والآن ، أيضا ، لافعل له .

فإذا لم يفعل شيئا ، والعدم ليس بشىء ، فكيف يكون له فعل ؟

وإذا عدم العالم ، وتجدد فعل ، لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ .

أهو وجود العالم ؟

وهو محال لأن الموجود قد انقطع أو فعله عدم العالم ، وعدم العالم ليس بشىء حتى يكون فعلا .

فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئا موجوداً ، حتى يقال :

ص٣٦ هو / الذى فعل الفاعل أو أوجده الموجد .

وهذه الشبهة هى عمدة القوم .

فإذا تقصيت عنها ، تبدد شملهم ، وتفرق جمعهم .

والله المستعان .

والجواب أن نقول : —

هذه الشبهة ، تتركب من أقيسة شرطية وحملية . وقد اختلف المتكلمون فى التقصى عن هذه الشبهة مع اتفاقهم على أن محل النزاع ، أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث ، على ما يتبين ، كلام كل فريق منهم .

ونحن الآن نذكر كلام كل فريق ، على إيجاز ، واختصار ، ثم نبين المختار عندنا .

فاما المعتزلة ، فقد انفصلوا عن ذلك .

فإن قالوا :

النزاع فى أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .

وهو قولهم :

إن عدمه ، إذا كان جائزاً وافتقر إلى مخصص ، فالمخصص لايخلو : إما أن يكون مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون انتفاء شرط .

فقالوا :

المخصص طريان ضد ، وهو الفناء عندهم ، يخلقه الله تعالى فى غير محل ، فيعدم العالم فى دفة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لايحتاج إلى فناء آخر .

فيلزم التسلسل إلى غير نهاية .

وهذا الذى ذكروا ، فى غاية الضعف والسقوط ، لأن الفناء ، والعدم : إسمان مترادفان .

فإن قالوا :

الفناء موجود ، وهو عرض يضاد الجوهر ، وهو لايبقى زمانين .

قيل لهم :

البارى تعالى : إما أن يخلق ذلك الفناء فى ذات العالم ، وإما أن يخلقه فى غير محل .

فإن خلقه فى ذات العالم ، لم يكن ضداً لاجتماعه مع العالم . وإن خلقه ، فى غير محل : فقد انقلبت حقيقته ، لأن من حقيقة العرض افتقاره إلى محل .

ثم يلزم من ذلك أن الله تعالى لايقدر على إعدام بعض العالم دون بعض

تخرج لك من ذلك بطلان ما انفصلوا به .

وأما الكرامية :

فقد انفصلوا عن شبهة القدم بأن قالوا :

إن فعله الإعدام : هو عبارة عن وجود يحدثه فى ذاته العالم به معدوما

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته

فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا الذى ذكروه باطل ؛ لأن القديم يستحيل أن يكون محلا للحوادث .

ويلزم من ذلك حدوث البارى تعالى .

وسنبين بطلان ذلك إن شاء الله تعالى .

وأما الأشعرية : (٨٨ت)

فقد انفصلوا عن ذلك بأن قالوا :

النزاع فى أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .

وهو قولهم :

المخصص لعدم العالم ، يستحيل أن يكون انتفاء شرط .

فقالت الأشعرية :

المخصص للعدم انتفاء شرط .

ثم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين الشرط الذى ينتفى العالم بانتفائه .

ونحن الآن نبين مذهب كل فريق على إيجاز فنقول :

الفرقة الأولى وهى الأشعرية ، قالوا :

إن الجواهر : باقية ببقاء زائد على وجودها .

فإذا لم يخلق تبارك وتعالى البقاء لها . انعدمت الجواهر بعدم البقاء.(١)

وأما الأعراض ، فإنها عندهم تفنى بأنفسها ، ولايتصور بقاؤها لأنه لو تصور بقاؤها ، لم يتصور فناؤها عندهم .

وقد قال قبلهم بهذا المذهب، أعنى الموجودات فى سيلان دائم ، جماعة من فلاسفة الرواقيين .(٨٩ت)

ص٣٧ وهذا المذهب / فى غاية الضعف والسقوط ، لأن فيه مناكرة المحسوس ، أعنى قولهم :

إن السواد لايبقى والبياض كذلك وأن كل واحد منهما متجدد الوجود فى كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان ، فى يومنا هو الشعر ، الذى كان بالأمس ، لامثله (٢) يقضى أيضا به كذلك فى سواد الشعر .

ثم يلزمهم أن تكون صفات البارى تعالى وتقدس باقية ببقا ،وذلك البقاء أيضا يكون باقيا فيحتاج أيضا إلى بقاء .

ويتسلسل القول فى ذلك .

---

(١) فى الأصل : « الفناء »

(٢) فى الأصل : أن يكون

نخرج بذلك بطلان ما انفصلت به الفرقة الأولى من الاشعرية .

وأما الفرقة الثانية من الأشعرية :

فقد انفصلوا بأن قالوا :

إن الأعراض تفنى بأنفسها ، وأما الجواهر ، فإنها تفنى بأن لايخلق الله تبارك وتعالى فيها حركة ، ولاسكونا ، ولا اجتماعا ، ولاافتراقا : فتنعدم إذ ذاك ، لانه يستحيل وجود جسم ليس بمتحرك ، ولاساكن .

وكل ما يلزم الفرقة الاولى من المحال ؛فهو لازم للفرقة الثانية فلافائدة فى إعادته.

فصل

فإن قيل :

فما المختار عندكم فى الانفصال عن شبهة الفلاسفة ؟

فالجواب أن نقول :

النزاع فى أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .

وهو قولهم :

المخصص للعدم لا يخلو :

إما أن يكون مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون انتفاء شرط .

فنقول لهم :

تنكرون على من يقول المخصص للعدم ، هو المريد المختار .

ولم تنكروا(١) على من يقول : الايجاد والاعدام بإرادة الله تعالى .

فإذا أراد الله تعالى : أوجد ، وإذا أراد : أعدم .

وهو معنى كونه ، تبارك وتعالى : قادراً على الكمال .

والبارىء تعالى وتقدس ، لايتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولهم :

---

١ ــ فى الأصل : تنكرون

إن الفاعل ، لابد أن يصدر منه فعل : فسلم لكن الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم .

إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد عدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قيل :

لا فرق بين قول القائل :

هذا فاعل وليس له فعل .

ويبين قوله له :

فعل وهو العدم .

فالجواب أن تقول :

الفرق بينهما بين لأن قول القائل .

هذا فاعل ، وليس له فعل ، نفى لمتعلق القدرة والإرادة .

والذى يوضح لك الفرق بين القولين أن نقول .

المعلومات على قسمين :

إثبات ، ونفى .

فمن قال :

هـذا فاعل ، وليس له فعل ، فقد نفى تعلق القـدرة والإرادة بالنفى ، والإثبات .

ومن قال :

له فعل وهو العدم .

فقد أثبت تعلق القدرة ، والإرادة بالنفى .

فخرج لك من ذلك وضوح الفرق بين القولين .

ثم ماذكروه ينتقص بالعلم المتعلق بالعدم . مثل :

العلم بأن لا شريك لله تعالى وتقدس فى ملكه .

إذ لو قال قائل :

لا فرق بين قول القائل :

هذا علم ، ولا معلوم له .

وبين قوله :

للعلم معلوم ، وهو العدم .

فجميع ماينفصلون به عن هذا يتجه لنا الإنفصال به فى مسألتنا .

فإن قيل :

فجوزوا على أطلقتموه[1] أن يكون عدم العالم ، قبل وجوده ، فعلا لله تعالى وتقدس .

قلنا :

لا يجوز[2] ذلك لإتصاف عدم العالم بالقدم ، والقدرة .

والإرادة ، إنما تتعلق بالجائز الطارىء .

ص٣٨ كما يستحيل تعلق/ القدرة والارادة بموجود ليس له أول .

كذلك يستحيل تعلقها بعدم ليس له أول .

فإن قيل :

هل يجوز تعلق القدرة والارادة بعدم مطلق ؟

قلنا :

---

(١) فى الأصل : « أطلتموه » .

(٢) فى الأصل : « لا يجز »

لا يجوز ذلك ، وإنما تتعلق القدرة والارادة بعدم مقيد مع اتصافه بالطروء والجواز .

وكما لايبعد اتصاف العدم بالطروء ، وكونه معقولا فكذلك لايبعد تعلق القدرة والارادة به .

فخرج لك من ذلك تبيين الانفصال عن الشبهة .

وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم(٩٠ت) :

قالت الفلاسفة :

الدليل على استحالة عدم العالم أن قوة الوجود للشيء إنما تكون[1] قبل وجود الشيء .

فإذا وجد الشيء لم تكن قوة وجود ذلك الشيء موجودة عند وجود ذلك الشيء .

مثال ذلك :

أن قوة وجود السواد للثوب الأبيض ثابتة . فإذا وجد السواد للثوب الأبيض بالفعل ، لم تكن قوة وجود السواد للثوب موجودة عند وجود ذلك السواد .

إذ لا يمكن أن يقال ، مهما حصل السواد للثوب ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة .

فإذا تقرر ماقلناه ، فنقول :

لو انعدم العالم كان إمكان العدم قبل العدم حاصلا له ، وهو المراد بالقوة .

(١) في الأصل : « يكون »

فيكون إمكان الوجود حاصلا .

فإن ما أمكن عدمه ، فليس بواجب الوجود ، فهو ممكن الوجود . ولا يعنى بقوة الوجود ، إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع للشىء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل .

ويكون وجوده بالفعل هو عن قوة الوجود .

وذلك مستحيل :

إذ يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد بالقوة ، والفعل .

وهما متناقضان ، بل مهما كان الشىء بالقوة ، لم يكن بالفعل .

ومهما كان بالفعل ، لم يكن بالقوة[1] .

فيلزم من القول بجواز عدم العالم إثبات القوة للوجود فى حالة الوجود وذلك محال .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب أقيسة شرطية ، وحملية .

ونحن الآن نبين الانفصال عنها .

فإن هذه الشبهة اشتملت على قول سفسطائى خبيث فنقول :

النزاع فى القوة الاستثنائية من الشرطى المتصل ، وهو قولهم : إن ثبت جواز عدم العالم ، ثبت جواز وجوده .

لكن جواز وجوده غير ثابت : دعوى عرية عن البرهان وقولهم :

إنه يؤدى إلى إجتماع الوجود بالفعل ، والوجود بالقوة : قول باطل .

---

(١) فى الأصل : « بالقوة يلزم » وقد حذفنا لفظ يلزم لأنه زائد ولعله تكرار للفظ التالى : « فيلزم » .

ونحن الآن نبين مافى هـذا الـكلام من التلبيس ، والمغالطة مستعينين بالله تعالى .

فنقول :

نحن إنما نجوز عـدم العالم فى المستقبل من الزمان ؛ فالعدم[1] فى المستقبل ثابت بالقوة فى الحال .

وكذلك الوجود ثابت بالقوة فى المستقبل عند انعدام العالم .

وليس فى ذلك لله[2] استحالة . وليس يجوز عدم العالم فى حال وجوده ، حتى يلزمنا اجتماع الوجود بالفعل ، والوجود بالقوة .

فإن قدر مقدر جواز عـــدمه فى حال وجوده ، بدلا من وجوده ، فذلك جائز ، لـكنا علمنا تخصيص أحد/ الجائزين ، وهو الوجود . ص٣٩

ويستحيل أن يقرر جواز العدم مع ثبوت الوجود .

فإن قدرة الخصم ، بدلا عن الوجود ولا يقدره مع ثبوت الوجود .

فذلك التقدير جائز ، وليس يلزم منـه اجتماع الوجـود بالقوة ، والوجود بالفعل .

فخرج لك من ذلك تبين الانفصال عن شبهة القدم ، وتبين لك فى هذه الشبهة من التلبيس ، والمغالطة .

وبالله التوفيق .

واعلم وفقك الله ، أن شبهة القدم فى استحالة صدور حـــادث من

---

(١) غير واضحة فى الأصل : وقد رجحنا ما أثبتناه

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

قديم ، تعود هاهنا ويعود الانفصال عنها ، بلا فائدة فى إعادة شىء من ذلك .

فإن قيل :

فما دليلكم على جواز عدم العالم ؟

فالجواب أن نقول :

كل مادل على جواز الوجود ، فهو دليل على جواز العدم .

وقد تقدم القول فى ذلك .

وبالله التوفيق .

باب القول فى الرد على الفلاسفة

فى قولهم : إن النفس الانسانية جوهر قديم بنفسه .

لايتجزأ ، وليست بجسم ، ولا منطبعة فى جسم ، ولا متصلة بالبدن ، ولا منفصلة عنه .

كما أن الله ، تبارك وتعالى ، ليس خارج العالم ، ولاداخل العالم .

وفى قولهم :

إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها

وانها ، هى سرمدية ، لايتصور فناؤها .

وأعلم وفقك الله ، أن الخوض فى هاتين المسألتين يستدعى تصور مذهبهم فى النفس ، وفى القوى الحيوانية .

ونحن نذكر جميع ذلك على إيجاز .

فالنفس عند الفلاسفة هى[1] إستكمال أول لجسم طبيعى آلى(١٩١ت)

والقوى الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين :

محركة ومدركة .

والمدركة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة :

فالظاهرة:

هى الحواس الخمس ،وهى عندهم معان منطبعة فى الأجسام .

---

(١) غير واضحة بالأصل ؛ وهى أقرب إلى أن تكون :«معنى»

أعنى هذه القوى.

وأما الباطنة فأربعة :—

إحداها :

القوة الخيالية ، التى فى مقدم الدماغ ، وفيه تبقى صور الأشياء منطبعة ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها عند الفلاسفة ما تورد الحواس الخمس ، فتجتمع فيه ، وتسمى الحس المشترك .

لذلك ولولاه ، لكان من رأى العسل الأبيض ، لم[1] يدرك حلاوة إلا بالذوق ؛ فإذا رآه ثانيا، لايدرك حلاوة ، ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولا كان عنده ، علم بأن هذا الأبيض هو الحلو.

فلا بد أن يكون عنده حكم[2] ،قد اجتمع عنده الأمران : اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية :

للقوة المتخيلة. وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضا مع بعض،وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ولذلك ، يقدر الإنسان على أن يتخيل أسداً، يطير وشخصا رأسه رأس انسان، وبدنه بدن أسد ، إلى غيرذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

وبهذه القوة يدرك المعانى .

ص٥٠ والمراد بالمعانى ما لايستدعى / وجوده جسما ، ولكن يعرض له أن يكون فى جسم : كالموافقة ، والعداوة .

فإن الشاة قد تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيئته .

---

(١) فى الأصل : «ولم» .

(٢) فى الأصل : «حاكم» .

وذلك لا يكون إلا فى جسم .

وتدرك أيضا، كونه مخالفا ، وتدرك المتخيلة[1] من الأم : لونها وشكلها: وتدرك الموافقة والملاءمة .

ولذلك تهرب من الذئب . وتعدو خلف الأم .

والمخالفة، والموافقة. ليس من ضرورتها أن تكون كالأجسام، لا كاللون والشكل ، ولكن قد تعرض لها أن تكون فى الأجسام أيضا .

وقال أبو على ابن سينا :(٩٢ت)

إن إدراك الموافقة ، والمخالفة ، إنما هو بقوة أخرى زائدة على المتخيلة . ويسميها : الوهمية .

وخالف فى ذلك كافة فلاسفة المشائين .

ثم زعم أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس، تحفظ تلك الصور ،حتى تبقى بعد القبول والشىء يحفظ الشىء ، لا بالقوة التى بها يقبل. فإن الماء يقبل ولا يحفظ، والشمع يقبل برطوبته، ويحفظ بيبوسته .بخلاف الماء . فكانت بهذا الإعتبار عند المقابلة .

وتسمى هذه عند الفلاسفة : قوة حافظة .

وكذلك المعانى تنطبع فى المتخيلة ، وتحفظها قوة تسمى : ذاكرة

فتصير الإدراكات بهذا الاعتبار أربعة :

فأما القوى المحركة فتنقسم إلى :

محركة على أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة .

والمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، عند الفلاسفة ، وهى

---

(١) فى الأصل : كلمة أقرب إلى أن تكون «النحلة» .

التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب ، أو مهروب عنه، بقيت القوة المحركة على التحريك .

وبهذه القوة يتم الإجتماع التام على الفعل .

أما القوة المباشرة للحركة ، عند الفلاسفة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب ، والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات فتجلب الأوتار ، والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو تراخيها : وتمددها طولا، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية عند الفلاسفة على طريق الإجمال وترك التفصيل.

فصل

فأما النفس العاقلة للأشياء ، التى تسمى ناطقة عندهم ، والمراد عندهم بالنطق : العقل ؛ لأن النطق أخص ثمرات العقل فينسب إليه ، وله قوتان : قوة عالمة وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحدة منها عقلا ، ولكن باشتراك الإسم فالعاملة هى : قوة مبدأ (١) حركة البدن إلى الصناعات المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة فهى التى تسمى :النظرية (٢) .

وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهة .

ص ٤١ وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون أحوالا / مرة ،ووجوها أخرى. ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة .

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية .

ونحن الآن نتكر جميع ما استدلوا به على أن النفس جوهر قائم بنفسه ، لايتجزأ ، وليس بجسم ، ولامنطبع فى جسم ولا متصل به بدن ، ولاينفصل عنه .

ونبين الانفصال عن جميع ما أورده .

---

١ – فى الأصل : مبدأ.

٢ – فى الأصل : النظرة .

مستعينين بالله تعالى.

فإذا انجز غرضنا من ذلك ، خضنا بعد ذلك فى المسألة الثانية ، نعنى قولهم :

أن النفوس الانسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لايتصور فناؤها .

فصــل

قالت الفلاسفة :

والدليل على أن النفوس الانسانية ، لاتتجزأ ، أن النفوس الانسانية محل للعلم .

وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسما منقسما .

فالنفوس الانسانية يستحيل أن تكون جسما منقسما ، لأن المعقولات ، إن كانت حالة فى جسم .

فلا يخلو أن تحل فى شىء ، غير منقسم ، أو فى منقسم .

وباطل على أصولهم أن تحل فى شىء من الجسم غير منقسم ، لإبطالهم القول بالجزء الفرد .

وباطل أن تحل فى منقسم ، لأنه إن كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم أيضا ، الحالُّ فيه منقسم .

لكن العلم الحال فيه ، غير منقسم .

فالمحل ليس جسما ، لأنه إذا بطل أن تحل العلوم من الجسم فى شىء غير منقسم ، وبطل أن تحل فى منقسم ، بطل لامحالة أن تحل فى جسم ، وذلك ما أردنا أن نبين .

فهذا تحرير دليل الفلاسفة على أن الأنفس الانسانية لاتتجزأ .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .

والنزاع فى تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى .

وهو قولهم :

وكل محل العلم يستحيل أن يكون جسما منقسما .

فإن قيل :

قد صححوا هذه المقدمة بأقيسة شرطية .

فالجواب أن نقول :

النزاع فى تلك الأقيسة باق .

ونحن الآن نبين موضع النزاع من تلك الأقيسة .

فنقول :

قولهم فى القياس الشرطى المنفصل باطل ، أن تحل من الجسم فى شىء غير منقسم ، لبطلان الجزء الفرد : دعوى عرية عن البرهان :

لأنا لانسلم بطلان الجزء الفرد ، بل نزيد ونقول :

قد قام البرهان على إثباته .

ولو سلمنا لهم جدلا استحالة القول بالجزء الفرد ، نوزعوا أيضا فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

وهو قولهم :

إن كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم أيضا الحال فيه منقسم ، لأنا لانسلم أن كل ماحل فى منقسم ، يلزم أن يكون منقسما .

فإن للقائل أن يقول :

إن العلم الثابت فى المنقسم يعدم عند الانقسام . ولايلزم انقسامه بانقسام الجزء ، وإنما الذى يحفظ القسم دائماً / هو طبيعة المتصل ، أعنى صورة ص ٤٢
الاتصال .

وقد استدل بعض المتأخرين من فلاسفة المشائين ، على لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل ، بأن قال :

قولنا :

كل ثابت من الصفات فى جسم فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فإنه يقم فيه معنيان :

أحدهما :

أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة فى الجزء من الجسم فهو حد الكل، مثل :

حلول البياض فى الجسم المبيض .

فإن كل جزء من البياض الحال فى الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض حداً واحداً بعينه .

والنوع الثانى :

أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هى أيضا منقسمة بانقسام الجسم ، لاعلى أن مقدار حد الكل منها ، والجزء واحد بعينها ، مثل قوة الابصار الموجودة فى البصر، بل بمعنى أنها تقبل الأقل ، والأكثر من قبل موضوعها الأقل والأكثر .

ولذلك كانت قوة الإبصار فى الأصحاء أقوى منها فى المرضى وفى الشباب، أقوى منها فى الهرم .

قالوا :

فهذه المقدمة ، إذا وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها أعنى أن كل ما يقبل القسم بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الأجسام .

وعكسه أيضا بين ، وهو أن كل ما هو به جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق .

وهو أن ، ما لايقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين،فليس يحل به جسم .

وإذا أضيف إلى هذا ما هو بين ، أيضا من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين ، إذ كانت ليست صوراً شخصية ؛ فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسما من الأجسام ، ولا القوة عليه ، قوة فى جسم

فيلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها ، فبهذا ينتهى كلامه .

ونحن نبين الآن الاعتراض عليه .

فنقول :

قوله : كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة ، فمحله جسم من الأجسام . غير مسلم .

فإنا لانسلم ذلك فى النوعين ، وإنما نسلمه فى النوع الواحد . أعنى فى الألوان ، لاغير .

ثم لو نسلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا أيضا فى قولهم .

وعكسه أيضا بين .

وهو أن كل ماهو جسم ، فهو يقبل الانقسام .

فإنا لا نسلم ذلك ، أعنى أن كل ما هو به جسم . فإنه يقبل الانقسام .

ولا يلزم من تسليمنا أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الأجسام ، أن نسلم أن كل ما هو فى جسم ، فهو يقبل الانقسام ،

ص٤٣ لأنه لاخلاف بين النظار أن المقدمة الكلية ليس / يلزم أن تنعكس كلية .

وإنما اللازم أن تنعكس جزئية لاغير .

لأنا إذا قلنا :

كل انسان حيوان .

ليس يلزم أن يكون كل حيوان إنسانا ، وإنما اللازم لبعض الحيوان انسان .

والمطالبة بذلك سفسطائية[1] ، وقوله بعد هذا .

وإذا صح هذا فعكس نقيضه صادق .

وهو أن ما لايقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين .

فليس يحل فى جسم .

فجوابه أن نقول :

نحن لانتنازع فى [أن] عكس النقيض صادق ، إذا صحت المقدمة الكلية لقيام البرهان على ذلك .

لكنا لانسلم صحة المقدمة الكلية ، أعنى قوله :

إن كل ما هو فى جسم ، فهو يقبل الانقسام بأحد هـــذين النوعين من الانقسام ، لأن الخصم لم يقم برهانا على صحتها، ولا يلزم من تسليمنا على جهة الجدل صحة قول القائل :

كل ما يقبل القسم بهذين النوعين من القسمة ، فمحله جسم من الأجسام ، عكس هذه المقدمة الكلية .

أعنى أن كل ما هو فى جسم ، فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين ، على ما نبينّ .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدل به على تصحيح لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

وبالله التوفيق .

---

(١) فى الأصل: سوفسطائى .

شبهة أخرى لهم(٩٠ت).

قالت الفلاسفة : ـــ

العلم لايخلو :

إما أن تكون نسبة إلى العالم ، أو لانسبة له .

ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت النسبة عنه، فكونه عالماً لما صار، أولى من كون غيره عالما .

وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام .

إما أن يكون لكل جزء من أجزاء المحل، وإما أن يكون لبعض أجزاء المحل ، دون بعض ، أو لايكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

فنقول لهم :

وباطل أن يقال :

لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجموع من المباين ، مباين .

وباطل أن يقال :

النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ليس هو فى معناه فى شيء ، وليس كائنا فيه .

وباطل أن يقال :

كل جزء معروض له نسبة إلى الذات ، لأنه ، إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره . فمعلوم كل واحد من الأجزاء . ليس هو جزء المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو .

فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفعل ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التى هى للجزء الأخير ، إلى ذات العلم .

فذات المعلوم إذاً مقسمة فى المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لاينقسم فى المعنى ، وإن كان نسبة كل واحد إلى شىء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر .

فانقسام ذاته للعلم ، بهذا المنتهى .

وإذا بطلت الأقسام كلها آذن[1] بطلانها بفساد المنقسم إليها .

والجواب أن نقول : —

ص٤٤ هذه الشبهة / تتركب من أقيسة شرطية ، وحملية .

والاعتراض على القياس الشرطى المنفصل الثانى وهو قولهم :

إن كانت له نسبة، فلا يخلو من أقسام :

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل ، أو لبعض أجزاء المحل دون بعض ، أو لاتكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه :

فنقول لهم :

إذا قلنا : إن محل العلم جزء فرد .

فالقسمة غير واردة ؛ لأن الذى صار إليه معظم فلاسفة المشائين ، أن الجسم المتصل ليس له فى الحال جزء بالفعل ، وإنما هو بالقوة .

فإذا كان ذلك كذلك ، فالقسمة غير واردة ،لأن محل العلم جسم واحد ، ليس فيه جزء بالفعل ، وإنما هو بالقوة .

تخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به على أن محل العلم جسم روحانى، ليس بجسم ولا منطبع فى جسم .

---

(١) هذه الكلمة مصححة بالهامش على نحو ما أثبتنا وكانت أصلا « إذاً » وهو خطأ .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :ـــ

العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكان [1] العالم ، ذلك الجزء دون سائر الانسان .

والإنسان يقال له : عالم .

والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة إلى مخصوص وهذا الدليل يتركب من قياس شرطى متصل .

والجواب أن نقول :

هذا يطلق بنوع من المجاز .

كما يقال :

فلان فى مكة ، وإن كان فى جزء من جملة مكة .

كما يسمى مبصراً أو سامعاً ، أو ذائقاً ، ولاخلاف بيننا وبينهم

إن هذه الإدراكات ، إنما هى محل مخصوص من الانسان .

نخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به .

والله الموفق للصواب .

شبهة خرى لهم :

قالت الفلاسفة :

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلا فالجهل ضده .

فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من أجزاء القلب أو الدماغ .

ويكون الانسان فى حالة واحدة عالما ، جاهلا بالشىء الواحد .

فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد .

(١) فى الأصل : لاكن .

فيستحيل إجتماع الضدين فيه .

فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء فى محل لايضاد ضده ، فى محل آخر ، كما تجتمع البُلقة[1] فى الفرس الواحد ، والسواد والبياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين :

ولايلزم هذا فى الحواس .

فإنه لاضد لإدراكها ، ولكنه قد يدرك ، وقد لايدرك ، فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم [أن][2] نقول يدرك ببعض أجزائه . كالعين . والآخر لايدرك بسائر بدنه .

وليس فيه تناقض ، ولا يغنى عن هذا قولكم :

ص٤٥ إن العالمية مضادة للجاهلية . والحكم لجميع البدن / إذ يستحيل أن يكون الجسم فى غير محل العلة .

والعالم : هو المحل الذى قام به العلم .

وإن اطلق الاسم على الجملة ، فبالمجاز .

كما تقول :

فهو فى بغداد وإن كان هو فى بعضها :

وكما يقال :

هو مبصر ، وإن كنا نعلم بالضرورة أن حكم الابصار لايثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين :

---

(١) البلق بلق الدابة ، والبلق سواد وبياض ، وكذلك البلقة بالضم - ابن سيدة البلق ، والبلقة — مصدر الأبلق إرتفاع التحجيل إلى الفخذين — ويقال للدابة : أبلق وبلقاء . [لسان العرب لابن منظور — القاهرة سنة ١٣٤٤ ج١١ ص ٢٠٧

(٢) اضفنا مابين المعقوفتين لكى يستقيم النص .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل .
فإن الأحكام تقصر على محل العلل ، ولا يخلص عن هذا، قول القائل :
إن المحل المتهيء لقبول العلم ، والجهل من الانسان واحد يتضادان عليه .
فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم والجهل .
ولم يشترطوا شرطا آخر غير الحياة
وسائر أجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة
والجواب أن تقول :
هذه الشبهة تتركب من حملى ، وشرطى .
والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .
الأول وهو قولهم : —
إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ ، فينبغى أن يجوز قيام الجهل بجزء من القلب أو الدماغ .
لأنا نقول :
المحل المتهيء لقبول العلم والجهل من الانسان واحد .
فإن قيل :
قد صححوا إذاً لك بقولهم : كل جسم عندكم فيه حياة ، فهو قابل للعلم ، والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة .
فالجواب أن نقول :
قولهم : إنا لا نشترط ثبوت العلم فى المحل إلا الحياة ، قول باطل .
فإنا لا نقول ذلك .
بل نقول :
النظر شرط فى بعض العلوم ، وثبوت بعض العلم شرط فى ثبوت بعضه

ولا نسلم قول القائل :

ليس للعلم شرط سوى الحياة .

ثم . ماذكروه ينتقض عليهم ، بالنفس النزوعية ، لأن النفس النزوعية ، لا تنزع إلى المتضادات . معا ، وهى مع هذا جسمانية .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به ، وإقتصارهم على الدعاوى العرية عن البرهان .

شبهة أخرى لهم(٥٩ت) .

قالت الفلاسفة :

إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل ، نفسه ، والتالى محال ، لأن العقل يعقل نفسه ،فالمقدم محال .

فهذه الشبهة تتركب من الشرط المتصل .

والجواب : أن نقول :

نسلم استثناء التالى نقيض المقدم .

ونحن لا نسلم اللزوم بين التالى والمقدم

فإن قيل :

الدليل على صحة اللزوم أن الإبصار ، لما كان بجسم ؛ فالإبصار لا يتعلق بالأبصار :

فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذلك سائر الحواس .

ص ٤٦ فإن كان العقل ، لا يدرك أيضا إلا بجسم / فلا يدرك نفسه ، والعقل ، كما يعقل [1] غيره يعقل نفسه .

(١) كان اللفظ أصلا « يدرك » ثم كتب من فوقه لفظ « يعقل » بنفس مداد الصفحة الباهت بعض الشيء . وربما العلامة على التى لفظ « يدرك » وهى « ص » =

فإن الواحد منا، كما يعقل غيره يعقل أنه عقل غيره
وعقل نفسه.

فالجواب أن نقول :

معاشر الفلاسفة، إنما صححتم اللزوم بالاستقراء والاستقراء غير مفض إلى العلم، ولا يلزم من تسليمنا ذلك فى الحواس، تسليمه فى العقل، وأىُّ بعد فى أن يقترب حكم الحواس، وحك العقل، فى وجه الإدراك، مع اشتراكهم فى أن كل واحد منهم يدرك بآلة جسمانية.

كما اختلف البصر، واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدراك، إلا باتصال الملموس بآلة اللمس.

وكذلك الذوق، بخلاف البصر، فى أنه يشترط فيه الانفصال.

حتى لو أطبق أجفانه، لم ير لون الجفنين، لأنه لم يبعد عنه.

وهذا الاختلاف، لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم؛ فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا.

وبخلاف سائرها.

فخرج لك من ذلك إيضاح الانفصال عن شبهة القدم. وبالله التوفيق.

شبهة أخرى لهم (٩٦ت) :

قالت الفلاسفة :

لو كان العقل يـــدرك بآلة جسمانية، كالإبصار، لما أدرك آلته كسائر الحواس.

ولكنه يدرك الدماغ، والقلب، وما يدعى أنه آلة له؛ فدل أنه ليس آلة له

= إشارة إلى تصحيح من قبل الناسخ ولذلك فضلنا إثبات لفظ يعقل، وهو متسق أكثر مع السياق الكلام.

ولا محل لما أدركه .

والجواب .

أن تقول :

هذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم وهو قولهم :

لو كان يدرك بآلة جسمانية : كالإبصار ، لما أدرك آلته .

واستدلالهم بالحواس على صحة لزوم التالى ، هو من قبيل الاستقراء ، وهو لا يفضى إلى العلم كما سبق

شبهة أخرى له (٩٧ت) .

قالت الفلاسفة :

لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان . لكان لا يعزب عنه : إدراكهما حتى لا يخلو عن إدراكهما .

فإن أحداً ما يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتا لنفسه أبداً

والانسان ، مالم يسمع حديث النفس ، والدماغ ، ولم يشاهد بالتشريح ، من إنسان آخر ، لم يدركهما ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالا به جسم ، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم ، ولا يدركه أبداً .

وليس واحد من الأمرين بصحيح .

وهذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم

وهو قولهم :

ص٤٧ لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه إدراكهما / فان

ذلك يحتاج إلى تفضيل .

فإن أرادوا بقولهم :

لكان لا يعزب عنه إدراكهما على الجملة ،من غير تعرض لحدهما وحقيقتهما فذلك مسلم .

ويكون النزاع فى المقدمة الاستثنائية ، لأن الإنسان يشعر بجسده وجسمه، ثم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله .

وكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره، أقرب منها إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب .

وإن أرادوا بقولهم :

لكان لا يعزب عنه إدراكها بحدها وحقيقتها ،فذلك غير مسلم ،لأنه لو (1) كان يلزم هذا ، لكان كل من أدرك وجود شىء أدركه بحده وحقيقته .

وليس الأمر كذلك ، لأنا ندرك النفس ، وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها .

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم حدها عند العلم بوجودها ، حتى نعلم أنها فى جسم ،أو ليست فى جسم، لأنها ، إن كانت فى جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً فى حدها .

وإن لم تكن فى جسم ، لم يكن الجسم ، مأخوذا فى حدها ، والانسان فى الحقيقة يشعر من أمر النفس أنها فى جسم وإن كان لا يتميز له العضو الذى هو فيه من الجسم .

فخرج لك من ذلك بيان الاعتراض على دليلهم .

(1) فى الأصل « إنما » ولكن اللفظ الذى أثبتناه هو الذى يستلزمه سياق الكلام .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

القوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل ، وإدامة الإدراك كلال ، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام ، فتبطلها .

وكذلك الأمور القوية الجليلة، كالصوت العظيم للسمع، والنور العظيم للبصر، فإنه ربما تفسد ، ويمتنع عقبه من إدراك الصوت الخفيف ،

وكذلك المدركات الذوقية ، فإن من أدرك الحلاوة الشديدة ، لايحس بعدها بحلاوة دونها .

والأمر فى القوة العقلية بالعكس .

فإن إدامتها على النظر فى المعقولات ، لايتعبها ، وإدراك النظريات الجليلة يقويها على إدراك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

فإن اعترضها فى بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

ص٤٨ وهذه الشبهة تتركب/ من الشرطى المتصل .

والجواب أن نقول :

النزاع فى لزوم التالى للمقدم ، وهو قولهم :

إن كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، فيجب أن يضعف عند إدراك الأمور الجليلة ، وعند المواظبة على العمل .

واستشهادهم بسائر القوى من قبيل الاستقراء .

وقد تبين الاعتراض عليه فى الشبهة التى قبل هذا .

وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم (٩٨ت)

قالت الفلاسفة :

أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر ، والسمع ، وسائر القوى .

والقوة العقلية فى أكثر الأمور ، إنما تقوى بعد ذلك .

قالوا :

ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى العقليات ، عند حلول المرض بالبدن ، وعند الهرم بسبب الشيخوخة .

فانه متى بان أنها تقوى مع ضعف البدن ، فى بعض الأمور ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لايوجب كونه قائما بالبدن، فإن استثناء عين (١) التالى ، لاينتج .

فانا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن ، بكل حال ، والتالى محال ، فالمقدم محال .

فاذا قلنا :

التالى موجود فى بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ، ولم يشغلها شاغل .

فان للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره ، وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات ، وهما متباينان متعاندان فإن(٢) اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ، وتعذر له الجمع بين الأمرين ،

---

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل أقرب إلى أن تكون : « فمها »

وشواغله من جهة البدن : الإحساس ، والتخييل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف والغم ، والهم (١) .

فاذا أخذت تفكر فى معقول ، تعطلت عليك هذه الأشياء الأُخر ، بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ، ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شىء أو يصيب ذاتها آفة . والسبب فى ذلك ، اشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض ، والخوف .

وكيف يستبعد التمانع؟ فان الخوف يذهل عن الوجع، والشهوة عن الغضب ، والنظر فى معقول عن معقول آخر ، والذى يحقق ذلك المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم ؛ لأنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من
ص٤٩ رأسها (٢) ، بل تعود هيئة نفسه / كما كانت .

وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف (٣) تعلم فبهذا منتهى كلامهم .

والجواب أن نقول :

هذه شبهه تتركب من شرطى متصل .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم .

وهو قولهم :

إن كانت القوى العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن ، فانا لا نسلم لزوم التالى للمقدم :

والذى يكشف الحق فى ذلك أن نقول :

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون : « الجمع » .

(٢) هكذا فى الأصل : والمقصود هو من « أولها » .

(٣) الأصل غير واضح ، ويؤدى ، تنقيط اللفظ إلى ترجيح قراءته على النحو التالى « استيناو » وما أثبتناه أقرب إلى حروف اللفظ ، وسياق المعنى .

نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر :

فقد يقوى نقص القوى فى ابتداء العمر ، وبعضها فى الوسط وبعضها فى الآخر .

وأمر العقل أيضا كذلك :

ولايبعد أن يفترق : الشم ، والبصر ، فى أن الشم يقوى بعد الأربعين ، ويضعف البصر ، وإن تساويا فى كونهما حالين فى الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات ، فيقوى الشم من بعضها ، والسمع من بعضها ، والبصر من بعضها ، ولأجل اختلاف أمزجتها ، لايمكن الوقوف على ضبطه ، فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا مختلفا فى حق الأشخاص وفى حق الأحوال .

وأما انفصالهم عن الإعتراض المقدر ، وهو قولهم :

فتعطله عند تعطيل البدن . لايوجب كونه قائما بالبدن ، فان استثناء عين التالى ، لاينتج، كلام صحيح .

وإنما النزاع فى لزوم التالى للمقدم ، كما بينا .

فخرج لك من ذلك تبيين الانفصال عن شبهة القوم وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم بأعراضه ، وهذه الأجسام لاتزال تنحل ؟ .

والغذاء يفسد ، فسد ما ينحل منها ، حتى إذا رأينا شيئا بالحس فيمرض مراراً ويذبل ، ثم يسمن وينمو فيمكننا أن نقول :

أنه لم يبق فيه بعد الأربعين شىء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال .

بل كان أول وجوده من اجزاء المنى فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المنى بل أنحل كل ذلك ، تبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

وتقول :

هذا الانسان هو ذاك الانسان بعينه ، حتى أنها تبقى عليه علومه من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجزائه . فدل أن للنفس وجوداً دون البدن . وأن البدن آلة .

والجواب : أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

وهو قولهم :

إن كان الإنسان عبارة عن الجسم بأعراضه ، فينبغى أن نقول : بعد الأربعين أن هذا الانسان ليس هو ذاك الانسان/ بعينه . والتالى محال ، فالمقدم محال . ص ٥٠

فيقال لهم :

الإنسان عبارة عن جسم بأعراضه ، وهو باق من الولادة إلى الموت .

وماذكرتموه من الذبول والسمن فمسلم لكم .

لكن الذبول والسمن ، فى غير ذلك الجسم المعبر عنه ، بالانسان الذى قدرناه باقيا من الولادة إلى الموت .

وليس يلزم من هذه الشبهة أن النفس الانسانية ليس بجسم ، ولا منطبع بجسم كما بيناه .

وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

القوة العقلية تدرك الكليات العقلية ،التي يسميها المتكلمون:أحوالا ، فتدرك الانسان المطلق عند مشـــاهدة الحس ؛ فشخص معين ، هو عين [1] . الشخص المشاهد .

فإن المشاهد :فى مكان مخصوص، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص .

والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الأمور ، بل يدخل فيه كل مايطلق عليه اسم الانسان .

وإن لم يكن على لون المشاهد ،وقدره ، ووضعه ،ومكانه ،بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل يدخل فيه ،بل لو عدم الانسان ، لبقيت حقيقه الانسان فى العقل، مجردة عن هذه الخواص .

وكذلك كل شيء شاهده الحس، مشخصاً ، فيحصل منه ، للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجرداً عن المواد ، والأوضاع حتى يقسم أوصافه إلى :

ماهو ذاتى : كالجسمية للشجرة ، والحيوانية للإنسان .

وإلى ما هو عرض له : كالبياض والطول ، للانسان والشجرة .

ويحكم بكونه ذاتيا ، وعرضيا ، على جنس الانسان والشجر ، لاعلى الشخص المشاهد .

قول أن الكلى المجرد عن الخواص المحسوسة معقولة عنـــه ، وثابته فى عقله .

وذلك الكلى المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا مقدار .

فإما أن يكون تجرده بالاضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال .

فإن المأخوذ منه، ذو وضع ، واين ، ومقدار .

---

(1) فى الأصل :غير

وإما أن يكون بإضافته إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة فينبغى ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار .

وإلا لو ثبت ذلك لثبت للذى[1] حل فيه .

والجواب : أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى الشرطى المنفصل الذى ساقه الخصم لتصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى .

وهو قوله

إما أن يكون تجرده بالاضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال .

فإن المأخوذ منه ذو وضع ، واين ، ومقدار .

ص٥١ وإما أن يكون تجرده بالاضافة إلى الآخذ ، وهو النفس/ العاقلة .

فيقال لهم :

القسمة غير منحصرة .

والذى اقتضى له التجريد نفس الحقيقة ؛ لأن حقائق الأشياء لا تتصف من حيث أنها حقائق ، لا بالكلية ، ولا بالشخصية .

والكلية تعرض للحقيقة إذا ثبتت فى الأذهان والشخصية نعرض لها .

إذا ثبتت فى الأعيان ، وإذا ثبتت هـــذه الحقيقة فى الأعيان ، جاز أن يدركها الحس .

وثبوتها فى الأذهان ، وهو إدراك العقل لها .

فخرج لك من ذلك ، سقوط جميع ما استدلوا به .

والله الموفق للصواب .

(١) فى الأصل : غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

وقد نجز غرضنا من المسألة الأولى .

وأما المسألة الثانية :

أعنى قولهم :

إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية عندهم . فجميع ما أوردوه فى أزلية العالم ، أو ابديته ،واستحالةعدمه ، فهو يطرد هاهنا ، ويعود انفصالنا عنه ، كما سبق فلا فائدة فى إعادته هاهنا .

باب القول فى إثبات العلم بالصانع

مذهب أهل الحق من الاسلام وجميع أهل الملل:

أن الموجد لجميع الكائنات ، هو الله سبحانه وتعالى :

والفلاسفة جوزوا صدور موجود ، من غير الله سبحانه وتعالى ، بشرط أن يكون وجود ذلك الغير مستنداً إلى وجود آخر حتى يتناهى إلى واجب الوجود بذاته ، وهو الله سبحانه وتعالى .

ثم اختلفوا فى أنه :

هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد .

فقال بعضهم :ـ

إنه واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه إلا واحد ، ثم إختلفوا فى ذلك الواحد .

فقال بعضهم : هو العنصر.

وقال بعضهم : هو العقل .

والى هذا ذهب محققوهم .

ثم ذلك العقل صدر عنه عقل آخر ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى .

قالوا :

وكذلك يصدر عن كل عقل عقل ، ونفس وفلك ، حتى ينتهى الى العقل،

الذى هو مدبر فلك القمر، والى هذا المذهب، ذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام : كأبى نصر محمد بن محمد الفارابى وغيره (٩٩ت) .

قال أبو على بن سينا (١٠٠ت) :

والأول اذا كان واجبا بذاته ؛ فهو بسيط واحـــد بإطلاق ليس فيه كثرة أصلا .

قال:

فاذا تقرر ذلك ، قلنا ، فى التمثيل ، كأنه صدر عنه وجود آخر ما يضاف الى طبيعة أخرى ، قبلت ذلك الوجود .

فصار ، من قبل هاتين الطبعتين ، الوجود الثانى من الأول، فيه اثنينية ما، وأن

ص٥٢ بالطبيعة القابلة كان ممكن الوجود /من ذاته ، وبالمقبولية واوجباً بغيره[١] .

وأنه لما كان موجوداً فيه هذه الإثنينية صدر عنه طبيعتان :

احداهما :

الفلك الأقصى[٢]

والثانى :

الفعل الثالث ، وهو محرك الفلك الذى دون الفلك الأقصى[٢] قال :

ويجب أن يكون صدور الطبيعة الأقل شرفا عن الطبيعة الأقل شرفا ، والشريف عن الشريف، فيكون الفلك الأقصى انما صدر عن الطبيعة الممكنة التى فى المبدأ الثانى .

ويكون فى المبدأ الثالث ، أعنى العقل المفارق ، الذى هو محرك الفلك الثانى ، انما صدر عن الطبيعة الواجبة فى المبدأ .

---

(١) فى الاصل : غيره .

(٢) فى الأصل : « الاقصا » .

إذ قد أوجب القول أن يكون مركباً من طبيعتين ممكنة وواجبة وكذلك يلزم القول عنده فى المبدأ الثالث أن يصدر عنه طبيعتان :

إحداهما :

الفلك الثالث ومحرك الفلك الرابع ، أعنى المبدأ الرابع .

وهذا الرابع يصدر عنه طبيعتان أيضا ، للإثنينية ، والتى فيه فلك رابع ، ومحرك خاص .

وهكذا إلى أن يتم عدد الافلاك ، فيكون عدد المحركين يزيد على عدد الافلاك بواحد .

فهذا منتهى كلام ابى على بن سينا .

فنرجع ونقول :

وذهب بعضهم ، إلى أنه يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد .

وأختلفوا فيه :

فمنهم من قال: (١٠٢ت) .

هى أجسام لطبيعة بسيطة .

ومنهم من قال : هو الهواء .

ومنهم من قال : هو النار .

ومنهم من قال : هو الماء .

ومنهم من قال :هو العدد .

فهذا منتهى كلامهم .

وجميع ما ذكروه اقتصار على الدعاوى من غير برهان .

ثم لو سلم لهم على جهة الجدل ، ثبوت العقول المفارقة ،

وأن هناك طبيعتين :

ممكنة ، وواجبة ، من غيرها . كما يقول ابن سينا (١٠٣ت) .

فيقال له :

يستحيل أن يجب عن تلك الطبيعة الممكنة شيء ، لأن كل ما استكمل بغيره ، فإنما فعله على أصول الفلاسفة من جهة الشيء الذى استكمل به ، اللهم إلا أن يكون هناك أكثر من استكمال واحد ، أعنى فى الشيء الواحد بعينه ، فيلزم على أصولهم أن تكون الأفعال الصادرة عنه ، على عدد الاستكمالات .

وأما الطبيعة المستكمله على أصولهم ، فإنه ليس يصدر عنها ، بما شأنها أن تكون قابلة للاستكمال ، شيء بل من جهة الشيء الذى به يستكمل .

ثم لوسلمنا على جهة الجدل ، أن فى المبدأ الثانى طبيعتين :

إحداهما :

صدر عنها الفلك ، وهى الممكنة من ذاتها :

والثانية :

صدر عنها محرك الفلك الثانى ، فما عسى أن يقوله فى الأفلاك التى يلقى لها

ص٥٣ أكثر من حركة / واحدة . مثال ذلك على أصولهم :

تحرك فلك زحل ، إن كان صدر عن الطبيعة الواجبة ، من غيرها التى هى فى محرك الفلك الذى فوقه .

فمن أين صدر المحركون لجميع حركات زحل ؟

فان كان لزحل مثلا: ست حركات ، فله ستة محركين. فهؤلاء المحركون، عمن صدروا ؟

عن المحرك الاول ، لهذا الكوكب، فيجب أن يكون هذا المحرك مركبا من طبائع عددها عدد المحركين الصادرين عنها .

وهذا كله خبط وتخليط .

وأعلم : وفقك الله ، أن قول الفلاسفة : العالم قديم ، ثم أثبتوا صانعا ، غير مفهوم .

لان الناس ثلاث فرق :

فرقة أصل الحق :

وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا أن له صانعا ، فانه لايوجد بنفسه .

فمذهبهم معقول ومفهوم فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى ، وهم الدهرية :

وقد رأوا أن العالم قديم على ما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعا، ومعتقدهم مفهوم ، وإن دل الدليل على بطلانه .

فأما الفلاسفة : —

فقد رأوا أن العالم قديم، ثم اثبتوا له مع ذلك ، صانعا وهذا المذهب بوضعه غير مفهوم . وغير معقول . إذا حقق معنى القدم ، ومعنى الصانع على ما بينا فيما تقدم .

ونحن بعد ذلك، نزيده وضوحا ، إن شاء الله تعالى ، بعد إقامة البرهان على ثبوت الصانع .

فصل

فإن قيل :

فما دليلكم على ثبوت الصانع ؟

فنقول :

الدليل على ذلك أن نقول :

إن ثبت أن العالم حادث ، ثبت لا محالة، أنه جائز ، وكل جائز يفتقر إلى مخصص فالعالم مفتقر إلى مخصص ، ثم نقول :

مخصصة : إما أن يكون مختارا ، وإما أن يكون غير مختار ؛ فثبت أن صانع العالم فاعل يخصصه بقدرة وإرادة ، وذلك ما أردنا ان نبين .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة :

منها شرطية ، متصلة ، ومنها شرطية منفصلة ، ومنها حملية . ففى ايها النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع أولا به الشرطى المتصل ، وهو قولكم :

إن ثبوت الحدوث يلزم منه ثبوت الجواز .

فإنا لا نسلم ، لزوم التالى للمقدم . فما دليلكم على ذلك ؟

قلنا :

الدليل على ذلك أن وجود العالم ، وثبوت اشخاصه ، إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزاً .

وباطل أن يكون واجبا ، لأن وجوبه :

إما أن يكون مطلقا ،[1] أو مقيداً .

(١) فى الأصل : « و »

فان كان مطلقا لزم منه القدم .

وقد قام الدليل على حدوثه .

وإن كان مقيداً ؛ فالكلام فى ذلك المقيد .

ويمر الأمر فى ذلك إلى غير نهاية .

فباطل أن يكون واجبا .

وإذا بطل ص ٥٤/ الوجوب ثبت الجواز .

فقد تبين لزوم التالى للمقدم .

فإن قيل : النزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قولكم : إن كل جائز مفتقر إلى مخصص .

فالجواب : أن صحة هذه المقدمة قريب من الضرورة إذا فهم معنى الجواز، ومعنى المخصص .

ونحن الآن نزيد ذلك أيضاحا فنقول : —

الجائز هو الذى لا مزية لوجوده على عدمه ، ولا لعدمه على وجوده ، ولا لتقدمه على تأخره ، ولا لتأخره على تقدمه .

فلو قدرنا وقوع الوجود بنفسه ، لقال العدم بلسان الحال .

نفع أنا أيضا بنفسى .

وقد تقرر ألا مزية لأحدهما على الآخر الثانى، فنعلم على الضرورة إفتقارهما إلى حاكم ، وهو المخصص ، وذلك ما أردنا بيانه .

فإن قيل: النزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الشرطى المنفصل، وهو قولكم :

وباطل أن يكون المخصص بغير اختيار .

فما دليلكم على ذلك (٢) .

فالجواب : أن نقول : -

(٢) فى الأصل : ذالك

لو قدرنا مخصص الموجودات الحادثة بغير اختيار ، للزم وقوع مالا يتناهى فى الوجود ؛ لأن الموجود المخصَّص أمثاله غير متناهية ، لأن الشيء إذا جاز ، جاز مثله لا محالة ، لأنا إذا قدرنا مثله مستحيلا لزم أن يحكم على المعقول الواحد بالجواز والاستحالة وذلك(١) محال . فباطل أن يكون المخصص غير مختار وذلك ماأردنا بيانه .

فلم يبق إلا أن يكون المخصص فاعلا مختارا بقدرة وإرادة . وهذا لا يستمر على أصول الفلاسفة لقولهم بالقدم ، فيلزمهم ألا يكون العالم فعلالله تعالى(٢)، فإن من شرط الفعل سبق العدم ، وأن يخرج من العدم إلى الوجود .

وهذا مستحيل فى حق القديم :

وقد انفصل بعض الفلاسفة عن ذلك بأن قال :ـــ

إما أن يكون العالم قديما بذاته ، وموجوداً ، لا من حيث هو متحرك ، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة .

فليس له فاعلا أصلا .

(١ وإما أن يكون١) قديما بمعنى أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى ، فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد الإحداث المنقطع ، وعلى هذه الجهة :

فالعالم محدث لله سبحانه وتعالى .

وإسم الحدوث له أولى من اسم القدم ، وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شيء ، وفى زمان ، وبعد العدم .

---

١ ـــ فى الأصل : ذالك

٢ ـــ فى الأصل : تعالى .

١ـــ١ـــ فى الأصل هكذا : « وإن كان » .

وهذا الذى انفصلوا به تدليس، وتلبيس، فإن كلامنا ليس هو فى الحركة ص ٥٥ المؤلفة من أجزاء حادثة، وإنما كلامنا فى الأجرام السماوية والعقول المفارقة/ وكليات الأسطقسات الأربعة على أصولهم، فإن جميع هذه الموجودات قد اتصفت بالقدم على أصولهم. ونفى الأولية؛ فيستحيل على أصولهم كونها فعلا لله تعالى، كما بينا. ونقل الكلام إلى الحركة وأجزائها كلام سفسطائى(١).

وقد انفصل أبو على بن سيناء (١٠٥ت) عن ذلك بأن قال: —

معنى الحادث موجود بعد عدم، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث فإن الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد، أو كلاهما.

وباطل أن يقال:

إن المتعلق به العدم سابق؛ إذ لا تأثير للفاعل فى العدم.

وباطل أن يقال:

كلاهما؛ إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم فى كونه عدما لا يحتاج إلى فاعل البتة.

فبقى أنه متعلق به من حيث أنه موجود؛ فإن الصادر منه مجرد الوجود وأنه لا نسبة له إليه إلا الوجود، والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود، أعنى [أن] فعل(٢) الفاعل هو إيجاد.

فاستوى فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم، والوجود غير المسبوق بالعدم.

فإن فرض الوجود دائما، فرضت النسبة دائمة، وإذا دامت هذه النسبة، كان المنسوب إليه أدوم، وأفضل تأثيرا.

---

(١) فى الأصل: سوفسطائى.

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى.

والجواب أن نقول :

هذا الكلام سفسطائى ؛ فإن التقسيم غير حاصر ، بل تعلق الاحداث .
بوجود ، اقترن به عدم ، وهو الوجود بالقوة ، ولم يتعلق بالوجود المطلق لأن ، ما كان من الوجود ، على كماله الأخير ، فليس يحتاج إلى إيجاد ولا بالعدم المطلق ، ولا بكليهما .

فاستبان بذلك أن من قال بالقدم ، فيستحيل على أصله ثبوت الصانع .

وهذا لازم لجميع فلاسفة المشائين القائلين بالقدم .

وقد استدل أبو على بن سينا (٤٢٨ت) على إثبات الصانع بمقدمات عامة لائقة بالنظر فى الموجود بما هو موجود . بخلاف مافعل أرسطو[1] ؛ لأن أرسطو ، إنما جعل طريقه فى ذلك ، من أمر الحركة ولذلك لم يصح له بيان وجوده إلا فى آخر الثامنة من « السماع الطبيعى » .

ولما نظر فى المقالة المرسوم عليها ، حرف[2] اللام من العلم الالهى[3] فى ذاته وخواصه ؛ فسلم هناك وجوده من العلم الطبيعى .

وأما ابن سينا ، فإنه رام بيان وجوده فى العلم الإلهى ، بمقدمات عامة .

ونحن الآن نورد كلام أبى على بن سينا . على إيجاز ، ونبين الإعتراض عليه ، مستعينين بالله تعالى قال أبو على بن سينا :

ص ٥٦ الدليل على إثبات الصانع أن كل موجود يتصور/ أنه موجود لا بعلة خارج النفس .

فلا يخلو تصوره من أحد أمرين :

---

(١) فى الأصل : « أرسطوا »
(٢) فى الأصل: « حرق »
(٣) فى الأصل : « الالاهى » .

إما أن يتصور . أنه موجود لا بعلة ، وإما أن يتصور أنه موجود بعلة .

ويسمى الذى يتصور وجوده بغير علة : واجب الوجود .

والذى يتصور وجوده من قبل علة : ممكن الوجود .

ثم هذا ينقسم عند أبى على بن سينا قسمين :

فإن كان وجوده دائما ، سماه واجب الوجود ، من فعل غيره من قبل ذاته .

وإن كان غير دائم الوجود ، وجب أن يكون ، ممكن الوجود من ذاته ، ومن غيره .

قال : —

وهذا هو الذى يجب أن يتقدمه العدم الزمانى . وألا تكون له مادة متقدمة عليه بالزمان .

ثم يضع أن من خاصة ممكن الوجود من ذاته ، ألا يوجد إلا من غيره ، وسواء كان من الغير ممكنا أو واجبا . ثم يضع أن من خواص واجب الوجود من ذاته أن يكون واحداً بسيطا ، وذلك أنه إن كان مركبا ، وجب أن يكون ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود لغيره ، وقد يدعى(٢) واجب الوجود من ذاته .

[و](٣) ذلك خلف(٤) لا يمكن .

(١) فى الأصل : « أن »

(٢) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) إضافة من عندنا ليستقيم النص .

(٤) غير واضح فى الأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

وكذلك يضع من خواصه أن لايوجد منه اثنان .

أعنى أنه لايوجد موجودان . كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ؛ فإن الإثنينية تقتضى مغايرة فى معنى من المعانى .

وكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته يقتضى اشتراكا بينهما فى معنى واجب الوجود .

فيكون فى كل منهما معنيان :

أحدهما يشتركان فيه . والثانى يعترفان به .

وما كان لهذه الصفة فهو ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود من غيره :

قال :

فإذا صح هذا ، فنقول :

إن كل واحد من الأشياء الأربعة أعنى : الهيولى ، والفاعل ، والصورة ، والغاية ، يرتقى كل واحد منها إلى سبب أول ، أعنى أن الأسباب الفاعلة ترتقى إلى فاعل أول عنده ، والمادة إلى مادة أولى . والغاية إلى غاية أولى ، والصورة إلى صورة أولى .

ثم يضع أن كل واحد من هذه الأسباب الأول ، ما عدا [1] الفاعل ليس يمكن فى شىء منها أن يكون واجب الوجود بذاته ، بل كل أول منها هو ممكن الوجود من ذاته ، واجب من غيره

وذلك لأن الصورة الأولى للجرم الأول . كأنك قلت جرم السماء الأول ، لما كانت لاتقوم إلا [2] فى مادة عنده ، والمادة لاتوجد إلا مقترنة مع الصورة

---

(١) فى الاصل : ماعدى .

(٢) فى الاصل : « لا »

كان كل واحد منهما ، أعنى الصورة والمادة ،داخلا فى جنس الممكن من ذاته، الواجب من غيره .

وكذلك يشبه أن يظهر الامر فى الغاية من قبل أنها صورة لذى غاية وكمال له .

فمن ضرورة وجودها ، وجود ما قبل الغاية .

وإذا كانت الاشياء كلها ، إما مركبات ، وإما أسبابا ، وكان كل واحد
ص٥٧ من هذه ممكن الوجود بذاته / وإن كان واجبا بغير .

وقد تقرر أن ممكن الوجود بذاته ، وإن كان واجبا بغيره ، يحتاج فى وجوده إلى واجب الوجود من ذاته ، وألا يمر الامر إلى غير نهاية . ولما كان هذا ليس يمكن أن يكون مركباً ، ولاصورة ، ولامادة ولاغاية ، فقد بقى أن يكون سببا فاعلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالكل مخترع مبتدَع لواجب الوجود، حتى الهيولى وصورة الجرم السماوى ، بل الجرم السماوى بأمره .

بهذا انتهى كلام أبى على بن سينا .

وهذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .

ونحن الآن نبين الاعتراض عليه . فنقول :ـــ

قوله كل موجود يتصور وجوده خارج النفس ، ولا يخلو تصوره من أحد أمرين :

إما أن يتصور أنه موجود ، لا بعلة ، وإما أن يتصور أنه موجود بعلة .

ويسمى الذى يتصور وجوده لغير علة : واجب الوجود .

والذى يتصور وجوده من قبل علة : ممكن الوجود ،

كلام صحيح .

لكن قوله بعد ذلك : —

« ثم الممكن بذاته ينقسم ، فإن كان وجوده دائما سماه : واجب الوجود من قبل غيره ، وإن كان ، غير دائم الوجود ، وجب أن يكون ممكن الوجود من ذاته ، ومن غيره .

وهو الذى يجب أن يتقدمه العدم الزمانى .

كلام باطل ، وتقسيم غير صحيح ، لأنه قام البرهان فى حدوث (١) على أن كل ممكن الوجود بذاته واجب أن يتقدمه العدم وتبين استحالة قدمه .

وقوله أيضا بعد ذلك : أن واجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون مركبا ، لأن المركب داخل فى جنس الممكن بذاته . دعوى عرية عن البرهان .

وكذلك أيضا قوله (٢) :

يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته هيولى أو صورة أو غاية، كلام باطل ، لأنه اقتصر فى ابطال كل قسم منها على الدعوى العرية عن البرهان .

ثم ، لو سلم له جدلا ثبوت فاعل واجب الوجود بذاته ، لم يستمر له ذلك مع قوله بالقدم .

---

(١) يوجد فى مقابل هذا اللفظ بالهامش لفظ « حدوث » ويعلوها حرف «خ» أى خطأ ثم لفظ « حدث وعليها «صح». ومما هو جدير بالذكر أن اللفظين صحيحان ويستعمل كل منهما محل الآخر .

(٢) فى الأصل : « وكذلك أيضا قوله أيضاً » وقد حذفنا « أيضا » الثانية ليستقيم النص .

وقد بينا فيما تقدم أن القول بثبوت فاعل ، مع القول بالقدم متناقض ، بل نزيد على ذلك ونقول :

القول بالجواز مع القول بالقدم متناقض ، على ما تبين فى حدوث العالم ، فخرج لك من ذلك بطلان كلام أبى على بن سينا ، واقتصاره ، على الدعاوى العرية من البرهان .

فصل

وأعلم وفقك الله أن من قال من الفلاسفة أن الواحد ، لا يصدر منه إلا واحد ، يستحيل على أصله أن يكون العالم فعلا لله تعالى ، لأن البارى تعالى ، وتقدس واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى على موجب أصلهم .

وإلى هذا المذهب ، أغنى قول القائل : —

لا يصدر من الواحد الا واحد .

ذهب المتأخرون من فلاسفة الاسلام كأبى نصر محمدبن محمد الفارابى ، (١٠٧ت) وأبى على بن سينا (١٠٨ت) . ص٥٨

وقد أجابوا : عن ذلك بأن قالوا : —

فعل الفاعل اما أن يختلف لاختلاف القوابل[1] : كالشمس تبيض الثوب ، وتسود وجه الانسان ، وتذيب بعض الجرامد ، وتشد بعضها .

واما لإختلاف الآلات : كالنجار الواحد يأشر بالمشار وينجر بالقدوم ، ويثقب بالمثقب .

واما لاختلاف الوسائط .

---

١ — غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ماأثبتنا .

ويستحيل أن يكون من قبل المواد ، اذ لا مواد معه ، أو من قبل الآلة ، إذ لا آلة معه ، فلم يبق إلا أن يكون من قبل الوسائط .

والجواب عن ذلك أن نقول :ــ

فيلزم من هذا ألا يكون فى العالم شىء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أفراداً ، وكل وجد معلول .لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته ، إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له ، كما ينتهى فى جهة التصعد إلى علة ، لا علة لها .

وليس كذلك : فإن الجسم عندهم مركب من صورة ، ومادة .

وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً .

والانسان مركب من نفس وجسم ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، على أصولهم .

فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة ؟

فقد تبين لك بطلان قولهم : إن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد .

وقد أجاب . بعض الفلاسفة عن ذلك بأن قال : ـــ

الموجود ينقسم إلى موجود مفارق ، إلى موجود هيولانى محسوس .

ومبادىء المحسوس غير مبادىء المفارق .

فمبادىء المحسوسات :المادة والصورة جعلوا بعضها علة لبعض فاعلة إلى أن تترقى إلى مبدأ أول .

وهذا الذى ذكروه ليس بانفصال فى الحقيقة فانا نقول لهم :الجرم السماوى، الذى يرقى اليه الموجود الهيولانى المحسوس ، هل صدر من مركب أو بسيط ؟

فإن قالوا :

صدر من بسيط .

بطل قولهم أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد .

وإن قالوا : —

صدر عن مركب .

فالكلام فى ذلك المركب .

ويمر الأمر إلى غير نهاية ، فلابد أن يصدر مركب من بسيط .

ويبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد .

فإن قالوا :—

المعلول الأول فيه كثرة ، وتلك الكثرة ، غير صادرة عن المبدأ الأول ، وأن إمكان الوجود للمعلول الأول ؛ غير صادر عن المبدأ الأول ، وهو أمر زائد على ذات المعلول الأول وكذلك ، كونه يعقل نفسه ، ويعقل مبدأه فيصدر عن المعلول عقل من حيث أنه يعقل مبدأه، ويصدر منه جرم الفلك من حيث كونه ممكنا ،

ولم يبطل قولنا إن الواحد لا يصدر منه الا واحد .

فالجواب : أن نقول : —

هذا الانفصال مع كونه تحكما غير جار على أصولهم ، لأن امكان
ص ٥٩ الوجود فى المعلول / الأول ، وكونه يعلم مبدأه ان كان يوجب كثرة ، فيلزم عن هذا ، أن يكون وجوب الوجود فى المبدأ الأول، وكونه يعلم أنه مبدأ للغير ، يوجب كثرة فى المبدأ الأول ، لأن وجوب الوجود أمر زائد على ذاته .

وهم لا يقولون بذلك .

وكل ما ينفصلون به عند لزوم الكثر فى المبدأ الأول ، يطرد فى المعلول الأول حيث إمكان وجوده ، وكونه يعلم مبدأه .

فتبين لك مما قدمناه أن الجارى على أصول الفلاسفة ، مع قولهم بالقدم : نفى الصانع .

باب القول فى استحالة الجهة على الله

(تبارك وتعالى)

ويتضمن ذلك استحالة كونه جسما .

مذهب أهل الحق ، أن البارى تعالى وتقدس يستحيل عليه التخصص بالجهات ، كما يستحيل عليه التغيير بالزمان .

وذهبت الحنابلة وفرقة من المحدثين ومن تابعهم[1] من أهل الظاهر والحشوية ، إلى أن البارى تعالى مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

ثم انقسموا بعد ذلك قسمين :

فمنهم : من قال إنه متحيز ، وهو الأطرد على أصولهم .

ومنهم : من لم يقل إنه متحيز وإن كان ذلك لازما له .

ثم : القائلون بأنه متحيز إنقسموا قسمين:

فمنهم : من قال إنه جسم :

ومنهم : من لم يقل إنه جسم

وكافه القائلين بالجهة متفقون على أن البارى تعالى وتقدس مختص بجهة فوق، تعالى الله عن قولهم .

ثم انقسموا بعد ذلك قسمين :

فمنهم من قال :

---

[1] فى الأصل :غير واضحة وقد رجحنا ما أثبتناه .

إن بينه وبين العالم من الخلاء ، مالو قدرنا أجساما كثيرة ما اتصلت(١) به

ومنهم : من لم يجوز اتصال الأجسام به .

وذهبت : الغلاة من المجسمة إلى أن الاله(٢) ذو صورة مثل صورة الانسان .

وحكى عن داود الخوارزمى(٩٠١ت) إنه قال : —

اعفونى(٣) عن الفرج(٤) واللحية وأسألوا(٥) عما وراء ذلك وصرح أن معبوده جسم ولحم . وقال : —

انه أجوف من أعلاه إلى صدره ، مُصْمتاً(٦) ما سوى ذلك ، وأن له وفرة سودا ، تعالى الله عن قول المبطلين علواً كبيراً .

واعلم وفقك الله أن مقصدنا فى هذا الفصل أن نتبين أن الفلاسفة لا تستطيع أن تدل على استحالة كون البارى تعالى جسما ، وليس مقصدنا التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتبادية ، والتعرض لهم إنما هو بالفصل الثانى ، لا بالفصل الأول :

ونحن الآن نبين ، ونورد الأشبه من أدلة أصحاب الجهة ونبين الاعتراض عليها .

---

(١) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه — الأصل هو : « ماتصلت» بلا ألف فى بداية الكلمة .

(٢) نفس الملاحظة .

(٣) نفس الملاحظة .

(٤) نفس الملاحظه .

(٥) فى الأصل « أسئلوا »

(٦) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه ......

ص٦٠ وقد استدلوا / على ثبوت الجهة بأدلة عقلية وسمعية .

ودليلهم : العقلى أن قالوا :

البارى تعالى باتفاق[1] قائم بنفسه ، والجوهر قائم بنفسه وكل موجودين قائمين بأنفسهما بحيث لا يكون واحد منهما حيث الثانى ، كالعرض فى الجوهر؛ فمن الضرورة : إما أن يكونا متجاورين أو متباينين . وعلى الوجهين جميعاً ، يجب أن يكون كل واحد منهما بجهة من الثانى .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والجواب أن نقول :

القسمة غير منحصرة ، بل نقول إنهما لا متجاوران ولا متباينان ، وإنما يرد هذا التقسيم على موجودين متميزين .

فإذا قدرنا أحدهما غير متميز ، فالقسمة غير واردة .

وقد استدلوا بأمور أخر لا يتشاغل بالإستدلال بها .

والاعتراض عليها ابيب .

ونحن الآن نورد جميع ما استدلوا به من جهة السمع . وهو على ضربين :

والضرب الأول : نصوص الكتاب على زعمهم .

والضرب الثانى : مأخذه الإجماع .

فأما ما تمسكوا به من الكتاب العزيز :

فمنها قوله تعالى : «الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ استوَى» [٥ : ٢٠]

وقوله تعالى «إليهِ يصعَدُ الكلمُ الطيبُ» الآيه [من آية ١٠ : ٣٥]

وقوله تعالى : «أأمِنتم مَنْ فِى السَّماءِ» [من آيه ١٦ : ٦٧]

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

وقوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من ». الآية [من آية ٢١٠ : ٢] .

وقوله تعالى : « فإن استكبروا فالذين عند ربك »[من آية ٣٨ : ٤١]

وقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا »[من آية ١٩ : ٤٣] .

وقوله تعالى: «تعرج الملائكة والروح إليه » . [من آية ٤ : ٧٠] .

هذا جميع ما استدلوا به على جهة النص على زعمهم

ونحن الآن نبين تأويل كل آية استدلوا بها .

فأما قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »[٥ : ٢٠]

فالعرش في كلام العرب لفظ مشترك ، تارة يطلق ويراد به السرير وتارة يطلق ويراد به الملك .

فإن قلناه على السرير ؛ قلنا فيه تأويلان :

أحدهما : حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة : إذ العرب تقول :

استوى فلان على الممالك[1] ، إذا استوى على مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب .

وفائدته : تخصيص العرش بالذكر ، أنه أعظم المخلوقات في ظن البريه[2] فنص عليه تنبيها بذكره على ما دونه .

والتأويل الثاني .

حمل الاستواء على قصد الاله الرائد في العرش .

---

(١) في الأصل : « المماليك »

(٢) في الأصل : « البريئة »

وهذا تأويل سفيان الثورى(١١٠ت) .
واستشهد عليه بقوله تعالى :
« ثمَّ استوىَ إلى السماء وهى دُخان »[١١ : ٤١] .
معناه : قصد إليها .
وإن حملنا العرش على الملك . فيكون الاستواء بمعنى الاستيلاء وذلك أمر مشهور فى كلام العرب .
فخرج لك من ذلك سقوط الاحتجاج بالآية على ثبوت الجهة من كل وجه .
ص٦١ وأما / قوله تعالى :

إليه يَصعد الكلم الطيبُ »[من آية١٠ :٣٥] .
فمعنى قوله : « إليهْ يَصعدُ »وقوعه من الله تبارك وتعالى. موقع الرضا[١]
وهذ الآية مؤولة بالإتفاق : فإن إضافة الصعود إلى الكلم مستحيل .
وأما قوله تعالى :
تعرج الملائكة والروح إليه [من آية ٤ : ٧]
فمعناه يعرجون إلى حيث يأمرهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى :—
« مَنْ يخرُجْ مِنْ بيتهمهاَجراً إلىَ الله ورَسوله »[من آية ١٠٠ : ٤]
وأما قوله تعالى :
« هَلْ ينظرُونَ إلا أن يأتيهم الله فى ظلل مِن الغمام» [من آية ٢١٠:٢]
فمعناه : نقم الله وعقوباته ، تعالى .
وهكذا كانت معظم[٢] العقوبات فى ظلل من الغمام .
وأما قوله تعالى :—

(١) فى الأصل : « الرضى » .
(٢) فى الأصل ، غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

أتتم منْ فى السماء :[من آية ١٦ : ٦٧]

فمعناه :من فى السماء أمره[1] أو ملكا .

فإن قيل : فمامعنىَ قوله:

« فالذينَ عِند ربّكَ » [من آية ٣٨ : ٤١] .

وقوله تعالى :

« وجعلوا الملائكة الذينَ همْ عِند الرحمنِ إناثاً »[من آية ١٩ : ٤٣] .

فالجواب : أن تقول : —

القرب هاهنا لم يرد به المكان ، وإنما أريد به علو الدرجات وهذا بمثابة قول القائل:

فلان عند الملك بالموضع الأعظم .

فخرج لك من ذلك بطلان استنادهم[2] إلى نصوص الكتاب العزيز .

فان تعسف منهم متعسف وقال :

إن التأويل حرام !

فالرد[3] . معارضتهم بآى يساعدوننا على تأويلها .

منها قوله تعالى :

«مَا يكون من نجوىَ ثلاثة إلا هوَ رَابعهمَ ، وَلاخمسةٍ إلا هُوَ سادسهم» الآية [٧ : ٥٨] .

وقوله تعالى :—

وَهو مَعكم أينما كنتمْ » [من آية ٤ : ٥٧] .

وقوله تعالى

وَنحن أقربُ إليهْ من حبل الوريد » [١٦ : ٥٠] .

(١) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : استروائهم .

(٣) فى الأصل فالوجه .

وقوله تعالى :ـــ

«فانى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعانى »الآية[من آية١٨٦ : ٢].

بل الآيات الدالة على القرب أكثر من الآيات الدالة على بعد الفوق .

كما ورد ، وهو الذى فى السماء : الله : وورد مقرونا به وفى الأرض : الله:

وبالجملة من تصور وجوده مكانياً طلب له جهة ما ، وانحيازا من العالم كما أن من تخيل وجوده زمانيا طلب له مدة وبعداً عن العالم بأزمنة متناهيةأو غير متناهية .

وكلا القولين باطل .

وهو الأول والآخر ؛ إذ ليس وجوده سبحانه وتعالى مكانيا ولازمانيا .

فخرج من ذلك إيضاح بطلان جميع ما تمسكوا [به][1] من الضرب الأول

وأما الضرب الثانى من استدلالهم على ثبوت الجهة . فهو أنهم قالوا :

أجمعت الأمة على رفع الأيدى الى السماء عند الدعاء والابتهال إلى الله تعالى ولولا أنه تعالى يختص بجهة فوق ، لم يكن لذلك معنى » .

والجواب أن نقول:

انما رفعت الأمة الأيدى الى السماء لأن رزقهم جعل فيها بدليل قوله تعالى:

« وفى السماء رزقكم وما توعدون » [٢٢ : ٥١] ،

فرفعوا أيديهم اليها وشخصوا نحوها بالأبصار ، كما أن الجند يميلون

ص٦٢ بأبصارهم الى الجهة / التى فيها خزائن[2] الملك .

ثم يلزمهم على طرد استدلالهم أن يكون البارى تعالى وتقدس فى الأرض،

---

(١) اضافة لتستقيم العبارة .

(٢) فى الأصل : « خزاين » .

لأن عامة[1] ، الأمة مجمعة على وجوب السجدة ولو لم يكن فى الأرض لم يكن لذلك معنى .

فإن قالوا ذلك تعبد من الله تعالى .

فهو جوابنا عما استدلوا به .

والجملة المغنية عن التفصيل : أن العرش قبلة الدعاء والأرض مسجد الصلاة .

فخرج لك من ذلك بطلان استنادهم[2] إلى نصوص الكتاب والاجماع . وأما الأحاديث التى تمسكوا بها فى ثبوت الجهة ؛ فأحاديث لاتفضى إلى العلم ومسألتنا[3] قطعية . ولذلك أضربنا عن تأويلها .

---

(١) غير واضح فى الأصل: وقد رجحنا ما أثبتناه ا
(٢) فى الأصل. استرواتهم .
(٣) فى الأصل : مسئلتنا .

فصل

ابطلتم أدلة خصومكم على ثبوت الجهة .

فما دليلكم على نفيها عن الله تعالى ؟

وبم تنكرون على من يقول : إنه متحيز ، يختص بجهة فوق ساكن بسكون قديم ؟

فالجواب أن نقول : إن ثبت كونه متحيزاً ، أو اختصاصه بجهة لزم جواز الحركة والسكون عليه .

وكل من جازت عليه الحركة والسكون حادث .

فيلزم حدوث البارى تعالى عن قول المبطلين .

فهذا الدليل يتركب من قياس شرطى متصل ، وحملى .

ففى أيهما النزاع .

فإن قيل : النزاع فى لزوم التالى للمقدم وهو قولكم :ـــ

إن ثبت التحيز والإختصاص بالجهة ثبت جواز الحركة والسكون .

فالجواب أن تقول :ـــ

المصحح للسكون فى الجهات :التحيز ، بدليل إنه إذا رفع التحيز ، استحال السكون فى الجهات .

وإذا ثبت التحيز ، جاز السكون فى الجهات واطلاقنا التحيز والمتحيز ليس من الالفاظ المشتركة بل من المتواطئة .

فإذا تقرر ذلك ، فلا يخلو ، إما أن يصحح السكون فى جميع الجهات ، أو السكون فى جهة واحدة .

وباطل أن يصح الكون فى جهة واحدة ، فإنه يلزم أن تكون جميع الجواهر فى تلك الجهة .

ويلزم من ذلك تداخل الجواهر .

فلم يبق إلا أن يصح الكون فى جميع الجهات . وذلك ما أردنا أن نبين :

فخرج من ذلك لزوم التالى للمقدم .

وكل من جازت عليه الحركة والسكون : حادث ، على ما تبين فى حدث العالم .

فيلزم من ذلك حدوث البارى تعالى عن قول المبطلين .

وهذا الدليل لا يطرد على أصول الفلاسفة ؛ لأنهم اثبتوا أجساما قديمة فيلزمهم على ذلك نقض الدليل .

وقد دلوا على استحالة كونه جسما بأدلة على زعمهم .

ونحن الآن نذكر الأشبه منها ونبين الاعتراض عليها .

فمنها : أنهم قالوا:

الجسم لايكون إلا مركبا ،منقسما إلى الكمية والصورة والهيولى .

ص ٦٣ فلايخلو إما أن تفتقر الجملة إلى / الأجزاء ، والأجزاء إلى الجملة ، أو لايفتقر أحدهما إلى الآخر :

فإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر ، فالواحد قديم والغير مستغن عنه :

وإن قلتم :—

بافتقار الجملة إلى الأجزاء ،والأجزاء إلى الجملة ،لزم أن يكون معلولا.

وكما يفتقر الفعل إلى الفاعل . كذلك يفتقر المركب إلى المركب .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى منفصل ، وأقيسة حملية .

الجواب : أن نقول :

النزاع فى تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى الأخير .

وهو قولهم :

« كل مفتقر معلول ، ومخصص .

ونحن الآن نبين تدليسهم ، وتلبيسهم فى ذلك فنقول : —

إن عنيتم بالأفتقار الحدوث والجواز ، فذلك غير مسلم لزومه من دليلكم

وإن عنيتم بالافتقار ، كل واحد منها شرط لصاحبه ، فذلك مسلم .

ولا يلزم من ذلك أن يكون معللا ومخصصا .

وكما لم يستحل على أصولكم، موجود لاموجد له ،فلا يستحيل أن يكون مركبا لامركب [له] (١) .

(١) اضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

فصل

قال بعض الفلاسفة :

إن وجود البارى تعالى بسيط ، أى وجود محض لاحقيقة ولاماهية يضاف الوجود إليها ، بل الوجود له كالماهية لغيره .

وأما المتكلمون فقد اختلفوا فى ثبوت الأخص له .

فقال بعضهم : ليس له أخص .

وقالوا أبو المعالى (١١١ت) وطائفة من المتكلمين : ــ له أخص .

واختلفوا : هل يجوز إدراك ذلك الأخص . ؟

قال أبو المعالى : لايجوز إدراكه .

وقالت طائفة من المتكلمين : يجوز إدراكه .

وقال ضرار بين عمرو (١١٢ت) : يجوز أن يدرك بحاسة سادسة .

ونحن نورد الأشبه من أدلة الفلاسفة . ونبين الاعتراض عليه .

قالت الفلاسفة :

لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافا إليها ، وتابعا لها ، ولازما لها ، والتابع ، واللازم معلول ، فيكون الوجود والواجب معلولا .

وهذه شبهة تتركب من قياس شرطى متصل وحملى .

فالجواب أن نقول :

لفظة الوجود ، ربما غالطوا بها فى عدة مواضع .

ولاسيما أبو على بن سينا (١١٣ت)

وقد بينا فيما تقدم أن هذه اللفظة أعنى : لفظة « الوجود » من الألفاظ المشتركة .

فإذا تقرر ذلك قلنا : —

النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل ، الذى أوردوه .

وهو قولهم : —

لوكان له ما هية ، لكان الوجود مضافا إليها أو تابعا أو لازماً .

بل نقول :

الموجودة يطلق فى هذا الموضع ويراد به ، نفس الماهية على ما قدمناه .

ص ٦٤ ولايلزم أن يكون مضافا ، ولا تابعا ، بل يكون / داخلا فى نفس الماهية .

ثم لو سلم لهم على طريق الجدل ، لزم التالى للمقدم

فالنزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قولهم :

كل وجود أضيف إلى الماهية ، وكان تابعاولازما ، معلول مفتقر إلى مخصص

فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

ولانسلم أن كل وجود أضيف إلى الماهية كان معلولا ، ويفتقر إلى مخصص .

فوجود البارى تعالى وتقدس ، لايفتقر إلى مخصص ، لأنا حكمنا عليه

بوجوب الوجود ، ولم نحكم عليه بالجواز .

لأن الجائز هو الذى يفتقر إلى مخصص .

وأما الواجب فلا يفتقر إلى مخصص ، بل نقول : —

وجود بلا ماهية ، ولاحقيقة غير معقول ، كما لانعقل عدماً مدركاً ، إلا (١) بإضافةإلى حقيقية معينة ، وليت شعرى ! كيف يستجيز عاقل أن يثبت واحداً تميزاً عن غيره ، لا حقيقةله ، وما لا حقيقة له ، لا وجود لهفى الحقيقة ، ولايبقى مع نفى الحقيقة إلا لفظ « الوجود » .

فقد تبين لك بطلان ، قولهم والله الموفق للصواب .

(١) فى الأصل : « لا »

باب العلم بالوحدانية

واعلم وفقك الله ، أن الوحدة فى كلام النظار ، لفظه مشتركة على ما سنبين بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

لكن مقصودنا فى هذا الباب إقامة البرهان على استحالة ، وجود آلهين ، يثبت لكل واحد من خصائص الإلهية مايثبت للثانى .

والأولى أن نقدم أدلة الفلاسفة على الوحدانية . ونبين الاعتراض عليها ، ثم ندل على الوحدانية بالبرهان القاطع .

وقد استدل بعض الفلاسفة على الوحدانية بأن قال :

لو كانا إثنين ، لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما .

وما قيل عليه إنه واجب الوجود ، فلا يخلو أن يكون وجوب الوجود لذاته . فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو يكون وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علته له وجوب الوجود .

(١ونحن نريد١) بواجب الوجود(٢ إلا لا٢) إرتباط لوجوده بعلة .

فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً .

(١ — ١) فى الأصل : « ونحن لا نريد » وقد حذفنا « لا » النافيه ليستقيم المعنى .

(٢ — ١) فى الأصل غير واضح . وقد رجحنا ما أثبتناه

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

وقد اعترض بعض النظار على هذه الشبهة بأن قال :

التقسيم فى الشرطى المنفصل خطأ فى وضعه ، لأن وجوب الوجود فيه احتمال لا أن يراد به نفى العلة ، فنستعمل هذه اللفظة ، ويكون سياق الدليل على هذا ، أن الذى لا علة له ، لا علة له ، إما لذاته أو لعلة[1] .

قال : —

ص٦٥ وهذا التقسيم خطأ ، لأن نفى العلة واستغناء الوجود/عن العلة لا يطلب له علة .

فأى معنى لقول القائل :

أن مالا علة له ، لا علة له ، إما لذاته أو لعلة ؟

إذ قولنا :

لا علة له ، سلب محض .

والسلب المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته .

بل نقول :

معنى أنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه ؛ فلا علة أصلا .

وليس كونه بلا علة ، معللا أيضا بذاته ، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا .

ثم عضد هذا الاعتراض بمثال ضربه فقال :

وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الاثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب إذ لو قال قائل :

السواد لون لذاته ، أو لعله .

---

(١) فى الأصل : « لست » والأصح هو ما أثبتناه

فإن كان لذاته ، فينبغى أن لا تكون الحمرة لونا ، وأن السواد لونا لعلة جعله لونا ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، فإن كل مايثبت للذات زائد على الذات ، لعلة يمكن تقدير عدمه فى الوهم ، وإن لم يتحقق فى الوجود .

ولكن يقال هذا التقسيم خطأ فى الوضع ، فقولنا فى السواد انه لون لذاته ، لا يمنع أن يكون لغيره ؛ فكذلك قولنا ان هذا الموجود واجب الوجود لذاته ، (1أى لا علة لذاته ، لا يمنع أن يكون ذلك من علة لغير ذاته1)، فهذا منتهى اعتراضه على هذه الشبهة .

ونحن الآن نبين وجه الانفصال عن كل ما أعترض به على هذه الشبهة ثم نبين وجه الاعتراض . عليها فنقول : —

قول القائل : التقسيم فى الشرطى المنفصل خطأ فى وضعه ، قول باطل وذهول عن فهم سياق كلامهم ، بل التقسيم وارد ؛ لأن معنى كلام القوم : وجوب الوجود ثابت له لطبيعة تخصه أو لطبيعة مشتركة .

فان كان لطبيعة تخصه ، استحال ثبوته لغيره ، وإن كان لطبيعة مشتركة لزم إن يكون وجوب الوجود معلولا .

وهذا كما نقول : الانسانية (2 تثبت لزيد ، 2) لطبيعة تخصه أو لطبيعة مشتركة .

فإن كان لطبيعة تخصه استحال ثبوت الانسانية لعمرو ، فلم يبق إلا أن

---

1 — 1 — فى الأصل : « يكون ذلك الغير عله لغير ذاته .» مع وجود علامة س وهى فى العادة علامة شطب ولذلك فضلنا أجراء الشطب ليس فقط على « الغير » بل على « ذلك ذلك الغير » ليستقيم المعنى .

2 — 2 — فى الأصل : « تثبت الانسان لزيد » ، مع علامة س على لفظ الانسان . فإذا كان المقصود فعلا هو الشطب ، فيكون السياق مصححا أصلا ..

لطبيعة مشتركة .

ثم قوله بعد ذلك أيضا : —

والسلب المحض لا يكون له سبب ، ولايقال فيه إنه لذاته أولا لذاته كلام غير صحيح لأن الشيء قد يسلب عن الشيء ، أما لمعنى بسيط ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من ذاته ، وإما لطبيعة غير خاصة ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من اسم العلة .

وقولنا : إن هذا ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الايجاب فضلا عن التى تكون/على طريق السلب ومعاضدته[1] ذلك بالمثال الذى به من السواد ص٦٦
واللونية، كلام مغلط سفسطائى[2] للاشتراك الذى فى اسم العلة . وفى قولنا لذاته، وذلك إذا فهم من قول القائل بالذات مقابل ما بالعرض كان صادقا أن اللون موجود للسواد لذاته ، ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره أى الحمرة ؛ لأن الجنس موجود للنوع لذاته بهذا المعنى .

وليس يمتنع ان يوجد لغيره .

وإذا فهم سياق دليل القوم تبين ان التقسيم وارد على المثال الذى ضربه فنقول : —

أن يقتسم[3] الصدق والكذب عليه: باطل ، لأن معنى كلام القوم: اللونية للسواد إما ان تكون لطبيعة تخصه او لطبيعة مشتركة .

فاذا قلنا : انها لطبيعة مشتركة ، فلا يلزم ان يعقل السواد دونها ، لأن الحيوانية تثبت للانسان لطبيعة مشتركة .

واذا فهم من قول القائل انه موجود للسواد لعلة ، اى لمعنى زائد على السواد اعنى لعلة غير خارجة عن الشيء ،

---

١ — فى الأصل «معاصرته»
٢ — فى الأصل : «سوفسطائى :
٣ — فى الأصل : « لا »

لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون اللونية ، لأن الجنس معنى زائد على الفصل ، وليس يمكن أن يتصور الفصل دون الجنس .

وإنما يمكن ذلك فى الزائد الذى هو عرضى [1] لافى الزائد الجوهرى[2]

وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا أن اللون موجود للسواد لذاته أو لطبيعة مشتركة .

وإذا فهم سياق الدليل سقط ما اعترض به هذا المعترض .

فإن قيل :

فما وجه الإعتراض على الدليل ؟

فالجواب أن نقول

التقسيم وارد فى الشرطى المنفصل .

وإنما النزاع فى قولهم .

أن وجوب الوجود وان كان لطبيعة مشتركة ، لزم أن يكون معلولا.

فإن ذلك غير لازم ؛ لأن الجواز لم يثبت له على ما بيناه : فلا يلزم أن يكون معلولا ، ولا مخصصا .

أو ربما الزموا أن يكون مركبا ، والمركب ليس واجب الوجود بذاته.

والذى ذكروه [3] دعوى عرية عن البرهان ،

أعنى قولهم : أن المركب ليس واجب الوجود لذاته .

شبهة أخرى لهم .

قالوا : —

(١) فى الأصل : « عرض »

(٢) فى الأصل : « جوهر »

(٣) فى الأصل : ذكره .

لو فرضنا واجبي الوجود . لكانا متماثلين من كل وجه أم مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد ، ولا الإثنينية .

والسوادان هما إثنان ، إذا كانا فى محلين ، أو فى محل واحد ، ولكن فى وقتين .

إذ السواد والحركة فى محل واحد ، فى وقت واحد ، هما إثنان ، لاختلاف ذاتيهما .

أما إذا لم تختلف الذاتان : كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمحل ، لم يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال :

فى وقت واحد ، فى محل واحد ، سوادان ، لجاز أن يقال ، فى حق كل شخص انه شخصان .

ولكن ليس بينهما بائنة .

ص ٦٧ وإذا استحال التماثل من كل / وجه ، ولابد من الاختلاف ، ولم يكن ، بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف فى الذات ، ومهما اختلفا فى شيء ، فلا يخلو إما أن يشتركا فى شيء ، أو لا يشتركا فى شيء .

فإن لم يشتركا فى شيء ، فهو محال ، إذ يلزم ألا يشتركا فى الوجود ، ولا فى وجوب الوجود ، ولا فى كون كل واحد منهما قائما بنفسه لا فى موضوع .

وإذا إشتركا فى شيء ، واختلفا فى شيء ، [و][1] كان ما فيه الاشتراك غير ما به الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه ، إذ المركب ليس واجب الوجود بذاته ، لافتقار الأجزاء بعضها إلى بعض وإفتقار الجملة إلى الأجزاء .

وكما لا ينقسم بالكمية ، ولا ينقسم أيضا بالقول الشارح إذ لا تركب ذاته

(١) أضفنا : ليستقيم سياق الكلام .

من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان ، والناطق على ما ما تقوم به ماهيته .

فإن حيوان ما وناطق ما ، ومدلول لفظ « الحيوان »من « الانسان » غير مدلول لفظ « الناطق »

فيكون الإنسان مركبا من أجزاء تنتظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الانسان لمجموعه .

وهذا كله محال فى حق البارى تعالى وتقدس .

فبهذا انتهى دليل القوم على الوحدانية .

وهذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .

وقد اعترض بعض النظار على هذا الدليل ، بأن قال :

النزاع فى أحد قسمى الشرطى المتصل ، وهو قول باطل أن يختلفا من كل وجه ، فلا يشتركا ، إلا فى اللفظ لاغير .

وهذا الذى ذكره هذا المعترض ساقط ، لأن الوجود ،ووجوب الوجود يستحيل أن يطلقا عليها بالتشكيك .

لأنه لايلزم أن يكون أحدهما متقدما [1] فى الوجود ،ووجوب الوجود، والثانى متأخراً عنه .

وهذا فى الحقيقة مذهب الفلاسفة فى العقول المفارقة مع المبدأ الأول .

وهوخروج عن وضع المسألة .

لأن الخصم ، إنما فرض آلهين ، يثبت لكل واحد منهما من خصائص الألهية ما يثبت للثانى .

وإذا كان أحدهما أحق بوجوب الوجود، وبالوجود لم يثبت لكل واحد منهما،

---

(١) فى الأصل : « متغيرما » .

من خصائص الإلهية ، ما ثبت الثانى ، وإذا بطل أن يطلق الوجود ، ووجوب الوجود عليهما بالتشكيك، فلم يبق إلا أن يطلق بالتواطؤ المحض ، بطل قول[1] المعترض أنه ليس بمستحيل أن يختلفا من كل وجه ، فلا يشتركان إلا فى اللفظ، إذ قد تبين اشتراكهما فى الوجود ، ووجوب الوجود .

فخرج لك من ذلك سقوط ما اعترض به، هذا القائل على دليل القوم .

فإن قيل :

فما وجه الاعتراض على هذه الشبهة ؟

فالجواب : أن نقول :

ص ٦٨ النزاع فى تصحيح المقدمة الكبرى / من القياس الحملى .

والمقدمة الكبرى قولهم :

وكل مركب يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته .

فإن قيل :

قد صححوا هذه المقدمة[2] بقياس حملى ، وهو قولهم :

الجملة مفتقرة إلى الأجزاء ، وكل جملة مفتقرة إلى الأجزاء يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها .

فالجواب أن نقول :

كشف الغطاء عن تلبيسهم ،أن نقول :

إن أرادوا بالإفتقار أن الأجزاء علة ، والجملة معلولة فالنزاع فى تصحيح المقدمة الصغرى ، ويكون معنى قولهم :

الجملة مفتقرة إلى الأجزاء :

---

(١) فى الأصل : « قوله »

(٢) فى الأصل : المقدة .

الجملة معلولة بالأجزاء .

وذلك غير مسلم .

وإن ارادوا بالافتقار أن الأجزاء شرط في الجملة ،والجملة شرط في الأجزاء فذلك مسلم .

ويكون النزاع فى تصحيح المقدمة الكبرى ، ويكون معنى قولهم : وكل جملة مفتقرة إلى الاجزاء ، وكل جملة مشروطة بالأجزاء ، وقولهم بعد ذلك :

يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها .

دعوى عرية عن البرهان .

وهو نفس مذهب الخصم .

ومعنى قول القائل : واجبة الوجود بذاتها،أن ماهيتها وحقيقتها اقتضت[1] لها وجوب الوجود ، واقتضت لها أن تكون مشروطة بالأجزاء .

فالماهية والحقيقة اقتضت لها هذا الحكم . وهو وجوب الوجود لا لأمر آخر من خارج فقد تبين لك سقوط ما استدلوا به على الوحدانية .

---

(١) فى الأصل : « اقتضى »

فصل

فإن قيل :ـ

ما دليلكم على الوحدانية :

فالجواب . أن نقول :ـ

الوحدة تطلق على استحالة انقسام ذاته تعالى وتقدس فعلا أو وهما ، وذلك يستحيل على البارى تعالى وتقدس .

وقد تقدم الدليل على استحالة ذلك على الله تعالى . فى بيان استحالة كونه جسما .

وليس مقصودنا الآن البرهان على ذلك .

وقد تطلق الوحدة على استحالة انقسام الشيء فى العقل إلى معنيين مختلفتين، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ؛

فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، إن كان لايتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة فحصل[1] بمجموعهما واحد: وهو الجسم .

وذلك أيضا محال على البارى تعالى وتقدس .

وليس من غرضنا[2] الآن إقامة البرهان على استحالة ذلك عليه

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : برتنا.

وإنما مقصودنا الآن إقامة البرهان على استحالة وجود آلهين ، يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثانى .
ولست أعرف صاحب مقالة صار إلى هذا المذهب .

لأن الثنوية وإن صارت إلى إثبات قديمين ، لم يثبت لكل واحد منهما ما ثبت للثانى من كل وجه ،
والفلاسفة وإن قضوا بكون العقل والنفس أزليين .
ص٦٩ وقضوا / بأن الحركات سرمدية، ولم يثبتوا للمعلول خصائص العلة حيث[1] واحد منهما علة والثانى معلول .

والصابئة وإن أثبتوا كون الروحانيين والهيا كل أزلية سرمدية، مدبرة لهذا العالم . وسموها أربابا وآلهة ، فلم يثبتوا لها خصائص رب الأرباب[2] .

ودلالة التمانع فى الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقاً من دون الله تعالى .
قال الله تعالى :ــ

« لَوْ كَانَ فيهما آلِهة إلا الله لفسدَتا » [٢٢ : ٢١] .
وعن هذا صار ابو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى إلى أن أخص وصف الالهية هو القدرة على الاختراع . فلا يشاركه فيه غيره .
والدليل على استحالة آلهة يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثانى نقول :ــ
لو قدرنا الالهين ، فلا يخلو إما أن يتفقا ، واما أن يختلفا .

---

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .
(٢) فى الأصل الأسباب :

والاختلاف محال ،والاتفاق محال . فتقرير آلهين محال .

لأن كل مذهب القسم الى أقسام ، ثم بطلت الأقسام ، اذاً بطلانها لامحالة بفساد المذهب المنقسم اليها .

وان شئت حررت هذا الدليل بصيغة الشرطى المتصل فقلت :

ان ثبت قديمان ، ثبت لكل واحد منهما من الخصائص الإلهية ما ثبت للثانى ؛ ثبت لا محالة أحد هذه الأقسام، أعنى .

الاتفاق والاختلاف .

ولا واحد من هذه الأقسام ثابت فتقدير الهين غير ثابت .

وهذا الدليل فى الحقيقة يتركب من أقيسة شرطية متصلة ومنفصلة وحملية .

فإن قيل :النزاع فى استحالة ثبوت كل قسم من تلك الاقسام .

فالجواب أن تقول :—

الدليل على استحالة ثبوت الإختلاف أنا لو قدرنا قديمين مختلفين ، وقدرنا بينهما جسما ، وأراد أحدهما الحركة ، والثانى السكون ،

على مذهب الخصم ؛فلا يخلو اما أن تنفذ ارادتاهما،أو لا تنفذ إرادتاهما ، أوتنفذ إرادة أحدهما دون الثانى .

وباطل أن تنفذ ارادتاهما ؛لأنهما تؤديان الى اجتماع الضدين .

وباطل ألا تنفذ ارادتاهما لانه يؤدى الى عرو المحل ، والى عجزهما .

وباطل أن تنفذ ارادة أحدهما دون الثانى ، لانه يؤدى إلى عجز من لم تنفذ إرادته .

وعجز القديم محال .

فنقول :

ارادة الثانى محال اذا بطلت الاقسام كلها .

اذاً . بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها .

وان شئت حررته على صيغة الشرطى المنفصل فتقول :—

ان ثبت الإختلاف ثبت أمر هذه الاقسام ، وثبوت كل واحد من الاقسام محال ؛ فثبوت الإختلاف محال .

فصـل

ص ٧٠ فإنه قيل مادليلكم/ على استحالة ثبوت قديم عاجز .

فالجواب أن نقول :

إن فرض قديم عاجز ، فهو خلاف وضع المسألة .

فلا يلزم الجواب عنه .

لكننا نتبرع بالجواب عن ذلك :

وقد أكثر المتكلمون فى ذلك ، ولا أرتضى شيئاً مما ذكروا .

وقد قال القاضى (٤١١ت) أبو بكر رحمه الله فى «الهداية والنقض» :

هذه المسألة : أعنى استحالة قديم عاجز مدركها السمع .

وذلك باطل ، فإن هذه المسألة مدركها العقل دون السمع .

وقد بينا فى كتابنا المعروف «بالكامل فى أصول الفقه» . مايجوز دركه من جهة السمع مما لا يجوز .

والأولى أن نقول :

لو قدرنا قديما عاجزاً لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، فيلزم لا محالة خروج ذلك الجنس عن كونه مقدوراً ، إذ القادر على الشىء ، قادر على مثله .

ولا يزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين :

إما أن يشتركا فى الاقتدار على قبيل من الأعراض ، أو لا يشتركا

فإن اشتركا فى الاقتدار على قبيل من الأعراض ، ترتب علية التمانع .

وإن لم يشتركا فى الإقتدار على قبيل من الأعراض قيل :
هل يتصف الثانى بالإقتدار على خلق الجواهر ؟
فإن قال الخصم :
إنه لا يتصف بالإقتدار على خلق الجواهر، فقد أخرجه عن كونه قادراً أصلا .
وإثبات قديم غير قادر على مقدور لا يتعلق به جواز جائز باطل بالبرهان القاطع .
وليس غرضنا الآن التعرض لذلك .
فإن قال الخصم :
خلق الجواز مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار ،على خلق الأعراض، فيقال له:
الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره .
نخرج لك من ذلك أن تقدير قديم عاجز ينافى تقدير آلهين وهذا بين عند العاقل[1] .

---

(١) فى الأصل : الفاشل

فصل

فإن قيل :

مادليلكم على استحالة الاتفاق ؟

فالجواب أن نقول :

اتفاق القديمين لا يخلو : إما أن يكون واجبا ،وإما أن يكون جائزاً ، وإما أن يكون مستحيلا .

وباطل أن يكون واجبا ، وباطل أن يكون جائزاً ، فلم يبق إلا أن يكون مستحيلا .

وذلك ما أردنا أن نبين .

فإن قيل : مادليلكم[1] على استحالة الجواز ؟

فالجواب أن نقول :

إن ثبت جواز الإتفاق ،ثبت لا محالة جوازالإختلاف .

لكن الاختلاف غير جائز ، فالاتفاق غيرجائز .

فاستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

فان قيل . مادليلكم على استحالة وجوب الاتفاق ؟

---

(١) وردت عبارة « مادليلكم » فى الأصل ، مكررة مرتين وقد حذفنا إحداهما.

فالجواب . أن نقول :

لا يخلو إما أن يجب اتفاقهما على فعل واحد أو على فعلين .

ص٧١ فإن وجب اتفاقهما على/ فعلين ترتب عليه التمانع

وإن وجب اتفاقهما على فعل واحد ،لزم عن ذلك انقسام الفعل الواحد ، وانقسام الفعل الواحد محال .

فتقرير وجوب الاتفاق محال

فإن قال الخصم .

إنما نفرض قديمين : أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات ، والثانى يقدر على قبيل آخر .

فالجواب أن نقول :

ذلك على خلاف وضع المسألة ، فلا يلزمنا الجواب على ذلك ، لكنا نتبرع بالجواب عن ذلك فنقول :

نحن نصور جسما ، ونتعرض بتقسيم الدليل لتحريكه وتسكينه .

فان زعم المعترض أنهما ، أعنى الحركة والسكون خارجـــان عن مقدوريهما ، كان ذلك محالا ، مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون .

وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما ، والحركة مقدورة للثانى ، فإن هذا التقدير يترتب عليه التمانع كما قدرنا .

فإن قيل :

الحركة والسكون ، وقبيل الأكوان مقـــدور أحدهما ، وليس مقدور الثانى .

فيعرض الدليل فى الألوان ، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين :

إما أن يشتركا فى الاقتدار على قبيل الأعراض أو لا يشتركا فيه .

ثم نطرد الدلالة ، كما بيناها فى استحالة قديم عاجز .

فخرج لك من هذا استحالة قديمين على أى وجه فرضهما الخصم من عموم الإرادة وخصوصها وذلك ما أردنا أن نبين .

وبالله التوفيق .

باب القول فى اثبات العلم با حكام الصفات

أعلموا وفقكم الله أن الفلاسفة والمعتزلة اتفقوا على أن البارى تعالى وتقدس حىّ عالم ، قادر ، مريد (١١٥ت) .

وقد خالف بعض المعتزلة فى كون البارى تعالى مريدا خاصة .

وقد شرع المتكلمون فى إثبات أحكام الصفات ، قبل الشروع فى إثبات العلم بالصفات ، لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق ، والمخالفون من الفلاسفة والمعتزلة يوافقون فى أحكام الصفات

وقد سلك النظار فى إثبات ذلك طريقين : —

أحدهما : النظر والاستدلال .

والثانى : الضرورة والبديهة .

ثم منهم من بدأ بإثبات كونه قادراً أولا .

ومنهم من بدأ بإثبات كونه مريداً أولا . ثم يثبت كونه قادراً عالماً .

ومسلك أصحاب النظر فى إثبات كونه قادراً عالما ، وهو (١) ما نومئ إليه .

وذلك أنهم قالوا : —

الصنع الجائز ثبوته ، والجائز عدمه مفتقر إلى صانع مرجح جانب الوجود ،

---

١ — إضافة من عندنا ليستقيم النص .

فيجب أن يكون الصانع قادراً ، لأن الأحياء منهم [1] من يتأتى منه الفعل ، ومنهم من لا يتأتى منه ذلك .

فإذا أيدنا جملة :

ص٧٢/ فإذا ميزنا جملة صفات الحى ، ورمنا العثور على المعنى الذى لأجله ،أرتفع التعذر وتحقق التأتى والتيسير فلم نجد صفة إلا القدرة ، أو كونه قادراً ،فكان الذى صحح الفعل من الحى كونه قادرا .

والمُصحح لا يخالف حكمه شاهداً وغائباً .

وكذلك أيضا صادفنا إحكاماً واتقانا فى الفعل ، وسبرنا ما لأجله يصح الإحكام أو الاتقان من الفاعل ، فلم نجد إلا كونه عالما .

ثم لم نتصور وجوه هذه الصفات ، الا وأن يكون الموصوف حيا . لأن الجماد لا يتصور منه أن يكون قادراً عالما فقلنا :

القادر ،العالم ،حيٌ .

وأيضا فإذاً ، لو لم نصفه بهذا الصفات ، للزمنا أن نصفه بأضدادها من العجز والجهل والموت .

وذلك نقائص مانعة من صحة الفعل المحكم . ويتعالى الله عن ذلك .

وهذا الذى ذكروه ليس بشىء ، لأن شأنه يستند الى دعوى الضرورة .

اذ لو قال قائل : —

لا يمتنع الفعل على موجود ،

لكان الفعل فى الرد عليه نسبة الى جحد الضرورة .

فإذا أضطررنا الى ذلك انتهاء كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء .

---

١ — اضافة من عندنا ليستقيم النص.

وماذكروه من السبر والتقسيم الذىهو غير حاصر لا فائدة له ؛فقد استبان سقوط الاستدلال على اثبات هذه الصفات .

والأولى أن نقول :ـــ

لا حاجة عندنا بعد سبق المقدمات التى ذكرنا الى نظر اعتبارفى القطع بكون الصانع عالما قادرا ، فنقول :

اذا أحاط الانسان علما بديع الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض من الانتظام والاتقان والاحكام وحصول الكائنات من المتحركات والساكنات ،من جماد ،ونبات،ومن حيوان ،وانسان ، فنضطر الى العلم بأنهالم تحدث إلا من عالم بها ، قادر عليها .

ولا يستريب اللبيب فى امتناع الاختراع من الموتى والجهلة والجمادات ، العجزة .

ولسنا نحتاج فى ذلك الى اثبات فعل فى الشاهد ، ثم نطرده فى الغائب .

ومن حاول الاستدلال فى مواضع الضرورة ، فقد حاول أمراً محالا .

فان قيل : ـــ

قد ذكرتم أن الإنسان يعلم على الضرورة ، كون البارى تعالى عالما ، قادراً حيا بعد العلم ، بحدوث العالم ، واثبات الصانع .

والعلم بحدوث العالم ، واثبات الصانع مستند الى النظر والاستدلال .

فكيف يترتب العلم الضرورى على العلم النظرى ؟

والعلم الضرورى باتفاق العقلاء شرط فى العلم النظرى؟

فالجواب أن نقول : ـــ

ص٧٣ هذا الذى الزمتموه ،غير لازم ،لأنا نقول : قضية / كلية :

ان كل فاعل لا بد أن يكون حيا ، عالما ،قادراً .

وهذه القضية لا تستنـــد الى علم نظرى ، وانما هى معلومة على الضرورة .

وانما المستند الى النظر والاستدلال : — أن البارى تعالى فاعـل لا غـير .

فخرج لك من ذلك أن ما ألزموه غير لازم .

فصل

فى إثبات كون البارى تعالى مريداً

وأعلم أن الكلام فى هذه المسألة مع النظام(١١٦ت) والكعبى(١١٧ت) والنجار(١١٨ت) .

ذلك أنهم ذهبوا إلى أن البارى تعالى ، غير موصوف بكونه مريداً على الحقيقة .

وإن وصف بذلك شرعاً فى أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها ، أنه خالقها ، ومنشئوها .

وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أعمال العباد ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها .

وإن وصف بكونه مريداً أزلا ، فالمراد بذلك أنه عالم قادر فقط .

وذهب النجار إلى أن معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب ولا مستكره .

فأما وجه الرد على الكعبى ، والنظام بعد اعتراضهما بكون الإرادة جنساً من الأعراض فى الشاهد أن نقول :

قد ثبت أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع فى بعض الأوقات على

---

(١) فى الأصل : «مشئها» .

خصائص الصفات يقتضى القصد منهم إلى تخصيصها ، بأوقاتها ، وخصائص صفاتها .

والدليل العقلى من حكمه أن يطرد شاهداً أو غائبا .

كما أن الإحكام ، والإتقان ، مما دل على علم الفاعـــل شاهداًدل عليه غائبا .

والدليل العقلى لا ينتقض .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحملى .

فإن قال الكعبى :ـــ

النزاع فى المقدمة الاستثنائية ، من الشرطى المتصل .

وهو قولـكم:ـــ

لـكن قد ثبت أن الإختصاص يدل على الإرادة فى الشاهد .

فيقول الـكعبى :ـــ

فإنا لانسلم ذلك ، لـكنا نقول :ـــ

إنما دل على الإختصاص على الإرادة فى الشاهد ، من حيث أن الفاعل لا يحيط علماً بكل الوجوه ، ولا يحيط علماً بالمغيب عاه ، ولا بالوقت ، والمقدارفاحتاج إلى قصد وتخصيص وقت ، ومقدار ،فلم يدل الإختصاص على الإرادة بانفراده .

فشاهد حتى يلزم طرده غائبا .

فالجواب أن تقول : ـــ

باطل أن يدل الإختصاص على الإرادة فى الشاهد ،من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه ؛ لأن من علم إختصاص فعل العبد بوقت دون وقت، علم لا محالة كونه قاصدا إلى فعله ، وإن لم يخطر له ذهوله وانطواء الغيب عنه .

فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث أنه لم يعلم الفاعل مآل الفعل لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال فإن انخرام ركن من
ص٧٤ الاستدلال يمنع العثور على / العلم فى ثانى حال .

فإن قال قائل :ـــ

إن اختصاص الفعل فى الشاهد لايدل على القصد .

فيقال له :ـــ

هذا جحد للضرورة والتزام للجهالة .

فخرج لك من ذلك ثبوت كون البارى تعالى مريداً .

فإن قيل :ـــ

فلا يخلو إما أن يرجع إلى الذات ، وإما أن يرجع إلى زائد على الذات .

وباطل أن يرجع إلى الذات ، باتفاق بيننا وبينكم .

فلم يبق إلا أن يرجع إلى زائد على الذات .

ثم الزائد ، لايخلو بعد ذلك ، إما أن يكون قديما أو حادثا .

فان كان قديما فهو عزم ، والعزم لايتصور إلا فى حق من تردد فى شىء ، ثم أزمع عليه ، أو انثنى عن شىء ، ثم أقبل عليه .

وان كان حادثا ، فلا يخلو اما أن يحدث فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل .

وباطل أن يحدث فى ذاته، فإنه يلزم من ذلك حدوث البارى تعالى وتقدس ،

على ما تبين فى حدوث العالم .

وباطل أن يحدث فى محل ، لأنه لو كان كذلك لاستحال اتصاف البارى

تعالى وتقدس به .

فانه يستحيل أن يقوم المعنى بمحل ، ويوجب حكمه ، لمن لم يقيم به

وباطل أن يثبت لا فى محل ، لأن ذلك يؤدى الى قلب حقيقته . لأن من ماهية المعنى افتقاره الى محل .

واذا بطلت الأقسام ، آذن[1] بطلانها[2] بفساد المذهب المنقسم اليها .

وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل، وهو قولهم ان كان قديما فهو عدم.

فانا لانسلم ذلك ، فهذا وجه الانفصال عما استدلوا به .

على استحالة كونه قاصداً .

وأما وجه الرد على النجار .

فهو أن نقول له : —

قد فسرت حكماً ثابتا بنفى ، كمن يفسر كونه قادراً بكونه غير عاجز ، وكونه عالما بأنه غير جاهل .

ولا خفاء ببطلان ذلك .

ثم نفى الغلبة والاستكراه ، لا يقتضى كونه مريداً .

فان كثيرا من الأجسام تنتفى عنه الغلبة والاستكراه .

ولا يتصف واحد منها بكونه مريداً .

ثم نقول له :

نفى الغلبة والاستكراه مجمع عليه ، ونحن نطالبك باثبات . كونه مريداً .

ثم نقول :

من ذلك أقمنا البرهان على كونه قاصداً ، كما تقدم فى الرد على الكعبى .

فهذا وجه الرد على النجار .

(١) فى الأصل : اذاً .

(٢) فى الأصل : « فبطلانها »

(٣) فى الأصل : « عزم » .

فصل إثبات كون البارى سميعا بصيراً

اعلموا وفقكم الله أن الاسلاميين اختلفوا فى إثبات كون البارى تعالى سميعا بصيراً .

ص٧٥/ فالذى ذهب إليه المتقدمون من معتزلة البصرة أن البارى تعالى سميع بصير على الحقيقة ، كما أنه عالم على الحقيقة .

ثم زعموا أنه سميع بصير لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه .

وذهب أبو القاسم(١١٩ت) الكعبى ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً ، أنه عالم بالمسموعات والمبصرات ، ووافقهم على ذلك جماعة من النجارية (١٢٠ت) .

وذهب الجبائى(١٢١ت) وابنه(١٢٢ت) إلى أن المعنى بكونه سميعا بصيراً أنه حى لا آفة به .

وقد تردد جواب أبو الحسن الأشعرى(١٢٣ت) رضى الله عنه فى ذلك فتارة قال :

إن كونه سميعا بصيراً : هما صفتان زائدتان على كونه عالما .

وإلى هذا المذهب ، ذهب القاضى(١٢٤ت) ، وأبو المعالى (١٢٥ت) وجماعة من الأشعرية .

وتارة صرف كونه سميعاً بصيراً إلى كونه عالما .

وإلى هذا ذهب أبو حامد(١٢٦ت) وجماعة من الأشعرية .

وهذا المختار عندنا .

ووجه الرد على الجبائى ،وابنه فى قولهما إن السمع والبصر يرجعان إلى ثبوت الحياة ، ونفى الآفة . أن نقول :

اطلقتم القول بنفى الآفة ، وذلك باتفاق ليس بشرط .

فإن: «السميع»،«والبصير»، قد يكون ذا آفة ،وآفات سواء. قلنا: إن «السمع» «والبصر» زائدان على العلم ، أو قلنا إنهما راجعان إلى العلم .

فلابد أن يختص نفي الآفة بمحل الإدراك .

ثم تلك الآفة ، يجب أن تكون مانعة من الإدراك

فإن قلتم ذلك ، فقد أثبتم الادراك من حيث نفيتموه .

فهذا وجه الرد على الجبائى ، وابنه .

فإن قيل :

مادليلكم على كونه سميعا بصيراً ؟

فالجواب : أن نقول :

كل مادل على كونه عالماً ، فهو دليل على ذلك ، لأن معنى كون الحى سميعا بصيراً ، أنه عالم بالمعلومات على حقائقها لاغير ، وذلك عندنا لا يختلف فى الشاهد والغائب .

فإن قيل :

الدليل على كون الحى سميعا بصيراً زائد على كونه عالما ،أن من علم شيئاً بالخبر ، ثم رآه (١) بالبصر ، وجد تفرقة بين الحالتين .

وإذا ثبتت التفرقة ، ثبت لا محالة ، أن كون الحى سميعا بصيراً ، زائد على كونه عالما .

(٢) فى الأصل : رآه

وهذه الشبهة تتركب من شرطين متصلين .

والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل الثانى وهو قوامه[1] ، ان ثبتت التفرقة ثبت كون الادراك زائداً على العلم ، لأنا نسلم ثبوت التفرقة . ولايلزم من ذلك كون الإدراك زائداً على العلم لأنا نقول :

تلك التفرقة ليست تفرقة جنس ، ونوع ، بل تفرقة جملة وتفصيل ، ص٧٦ وعموم/ وخصوص .

وإلا فشعور النفس بها فى الحالتين واحد .

فقد إستبان لك سقوط ما استدلوا به .

وقد دل أبو المعالى (١٢٧ت) وجماعة من المتكلمين على كون البارى تعالى سميعا ، بصيراً .

بأن قالوا :

البارى تعالى حى ، وكل حى قابل للسمع والبصر ؛ فالبارى تعالى قابل للسمع والبصر .

قالوا :

والحى إذا قبل معنى من المعانى ، وله ضد ، ولا واسطة بين الضدين ، لم يخل عنه ، أو عن ضده .

فلو لم يتصف بكونه سميعاً ، وبصيراً ، لأتصف بضدهما وذلك آفة ، ونقص .

والآفة فى حق البارى تعالى محال .

وهـذا الدليل ، يتركب من شرطى ، وحملى ؛ فيطالبون بتصحيح مقدماته .

---

(١) غير واضح بالأصل وقد أصححناه على النحو الثابت أعلاه .

فإن قالوا :

الدليل على تصحيح مقدماته : المقدمة الأولى من القياس الحملى ، وهو قولنا : —

كل حى قابل للسمع والبصر ، بأن نقول :

المصحح لقبول السمع والبصر شاهداً كون الانسان حياً .

وعرفنا ذلك بطريق السبر والتقسيم .

اذ لو كان المصحح للسمع وجوده أو حدوثه أو قيامه بنفسه ، أوغيرذلك من الأوصاف ، كان ذلك منتقضاً على الفوز .

فلم يبق إلا كون الإنسان حياً .

والبارى تعالى حى ؛ فلزم القضاء بكونه موصوفا بالسمع والبصر ، لتعاليه عن قبول الآفات والنقائص .

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر ، بأسعد حالا ممن يزعم أن البارى سبحانه وتعالى ، لايتصف بالعلم وحده (١ تقديراً أنه ١) يستحيل اتصافه بحكمهما .

فهذا منتهى كلامهم فى تصحيح المقدمة الأولى .

وقد صححوا أيضا قولهم : الحى اذا قبل معنى من المعانى وله ضد ، ولا واسطة بين الضدين .

لم يخل عنه ، أو عن ضده .

فإن قالوا :

كل ما يدل على استحالة ء و الجوهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك .

(١ — ١) الأصل غير واضح وقد رجحنا أن يكون الكلام على نحو ما أثبتنا

ثم صححوا أيضا :
أن الاتصاف بأضداد السمع والبصر نقائص وآفات .

فإن قالوا :
كل ما دل على الاتصاف بالسمع والبصر من صفات المدح ؛ فذلك دليل على الإتصاف بأضداد السمع ، والبصر ، نقائص وآفات ، ويجب تعالية عنهما .

وقد وصف الرب سبحانه وتعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه المدح .
كما وصف نفسه ، بكونه حياً عالما ، قادراً على وجه المدح .
فلولا أنهما صفتا مدح ، لما تمدح البارى تعالى وتقدس بهما .
فيلزم أن يكون ضدهما صفتى ذم ونقص .
والنقص دليل الحدوث .

قالوا :
وسواء قدرنا أن الإدراك ، صفة زائدة على العلم ، أو قلنا . إنه العلم ففى نفى الصفة أو نفى العلم نقص ، وقصور .
ولن يتحقق نقصاً إلا ممكنا محتاجا إلى مزيل ليعود الذات الى الكمال .
وذات البارى ، تعالى وتقدس منزه عن شوائب الإمكان ؛ فلا نقص فى صفاته ، وذاته .

قالوا :
ص٧٧ وأيضا قد أجمعت الأمة وكل مؤمن بالله تعالى / على تقديس البارى سبحانه وتعالى من الآفات والنقائص .

وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى .
والنزاع فى هذا الدليل ، فى الشرطى المنفصل .

وهو قولهم :

اذ لو كان المصحح للسمع والبصر وجوده أو حدوثه أو قيامه بنفسه أو غير ذلك من الأوصاف .

كان ذلك منتقضاً على الفور ، فنقول :

هذه القسمة غير منحصرة ، وانحصارها ليس مطلوباً بالضرورة ، ولم يقم على انحصارها برهان ؛ لأنا لانسلم أن كون الحى حيا ؛ مصحح للسمع والبصر .

ولانزاع فى ذلك ، وانما النزاع فى نفي مصحح آخر .

ونحن لانسلم . انتفاءه ولخصمهم أن يعين مصححا ، وآخر زائداً على كونه حيا ، مع تسليم ثبوت الإدراك فى الشاهد .

ونقول :

هو توسط الهواء المضىء بين المبصر والبصر ، والهواء الصافى بين السمع المسموع .

ونقول : —

أنتم معاشر الخصوم مطالبون بإقامة الدليل على حصر الشرائط فى كونه حياً ، وإلا فارفعوا كون الحياة شرطا ، كما رفعتم كون توسط الهواء شرطا ، واجعلوا وجود الحياة شرطا من حيث العادة ، لامن حيث الضرورة .

ثم لو سلم لهم جدلا نفى مصحح آخر .

وقلنا لامصحح [1] لقبول السمع والبصر إلا كونه حيا .

لم يلزم من ذلك كون السمع والبصر زائداً على كونه عالما ، بل نقول بموجب دليلهم ونقول :

كونه سمعيا بصيراً راجع الى كونه عالما لأن هذا المذهب هو المختار عندنا .

فخرج لك من سقوط ما استدلوا به على اثبات كونه البارى تعالى سمعيا بصيراً .

---

(١) فى الأصل : « المصحح »

باب القول فى إثبات الصفات

أعلموا وفقكم الله أن كلامنا مع الفلاسفة إنما هو على الصفات التى يدل عليها العقل ، وهى أربعة : —

الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ،

وماعدا ذلك من الصفات فلا يدل عليها العقل ، بل إنما يعلم إثباتها من جهة السمع ، فلا سبيل إلى الكلام معهم فيها ، لأن الجارى على أصول الفلاسفة إنكار الشرائع ،على ماسنبين بعد ذلك فى النبوات إن شاء الله تعالى .

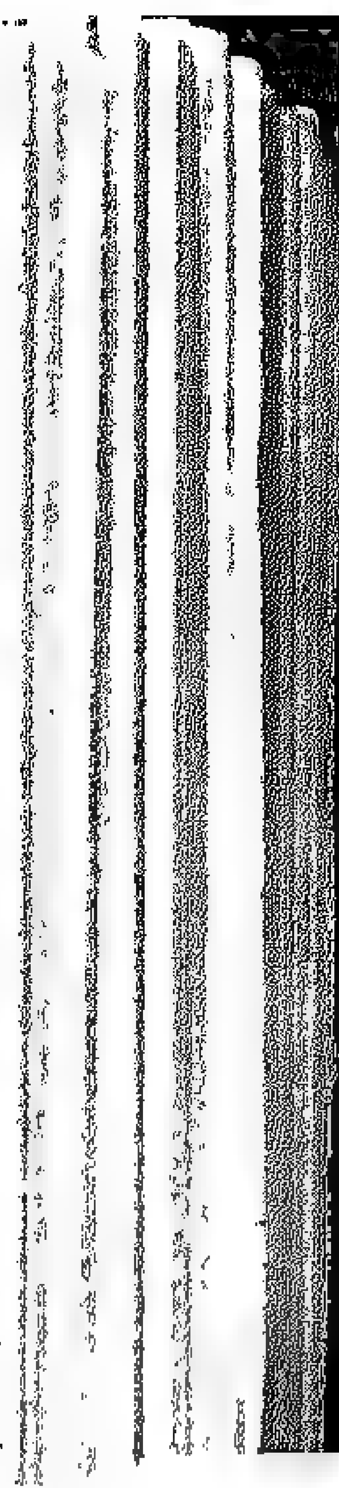
ثم أعلموا بعد ذلك وفقكم الله ، أن الفلاسفة مجمعون على استحالة إثبات العلم ، والإرادة ، والقدرة لله تعالى، كما أتفقت عليه المعتزلة، وزعموا أن هذه الأسامى وردت شرعا ، وجوزوا إطلاقها لغة .

ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على الذات، كما يجوز فى حقنا .

ص٧٨ وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا / لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذا تجددت مقارنتها لوجودنا ، لا يخرجها عن كونها زائدة على الذات .

وقالوا إن الله الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة مايصدر عنه غيره ، سمى قادراً ، وفاعلا .

وإذا أعتبر من جهة تخصيص أحد الفعلين المتقابلين سمى مريداً .



وإذا أعتبر من جهة إدراكه معلومه ، سمى عالما .

وإذا أعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمى حياة ،إذا[1] كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذى يمتنع، وجود بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاته ، وخاصة إن كانت تلك الصفات موجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة ، فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحدا بالفعل كثيراً بالقوة .

وهو عندهم حال أجزاء الحدود مع الحد .

ونحن الآن نسلك منهاجا فى إنهاء[2] كلام صاحب كل مذهب بنهايته على سبيل المناظرة والمباحثة .

فنقول والله المستعان .

قالت الفلاسفة :

الدليل على نفى الصفات أن كل واحد من الصفات والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغنى كل واحد عن الاخر فى وجوده ، أو يفتقر كل واحد منهما إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الاخر ، ويحتاج إليه الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا الوجود ، وهو التثنية ، وهو محال كما بينا .

وإن فرض احتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون كل واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود :

ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره .

---

١ — فى الأصل « وإذا »

٢ — فى الأصل : « انتهاء »

فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، فلو رجع ذلك الغير لامتنع وجوده،فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن قيل : ـــ

أحدهما محتاج إلى الاخر ،فالذى يحتاج معلول ،وواجب الوجود هو الآخر .

وأيهما معلول، افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى إرتباط واجب الوجود بسبب .

وكل مذهب انقسم إلى أقسام .

إذاً بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها ،

فبهذا ينتهى دليلهم .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى منفصل وحمليات المختار فى الحقيقة من هذه الاقسام وهو القسم الأخير .

ونحن الآن نعترض على إبطالهم القسم الأخير ، بحسب الأمر فى نفسه ، ونعترض على سائر الاقسام بحسب قول الخصم فنقول :ـــ

قولهم : ـــ ان المحتاج إلى غيره على جهة الشرطية لايكون واجب الوجود فيقال : ـــ

ان أردتم بواجب الوجود،أنه ليس له علة فاعلة فلِمَ قلتم ذلك ولِمَ استحال أن يقال ؟

كما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له .

ص ٧٩ فكذلك صفاته / قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وان أردتم بواجب الوجود ، أن لا يكون له محل قابل ، فهو ليس بواجب الوجود . على هذا التأويل ؛ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له .

فما المحيل لذلك ؟

فإن قيل :

واجب الوجود المطلق : هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية .

فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا مخصصاً .

فذلك غير لازم : فإنا لم نصف الصفات بالإمكان .

وإن أردتم أن الصفات مشروطة ، بالذات :

فذلك هو المذهب .

ومهما اتسع العقل لقبول موجود ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده فى ذاته وصفاته جميعا .

فإن قيل :

إذا قلتم إن الصفات مشروطة بالذات ، فإقتران الشرط بالمشروط هو من قبيل علة غيره ، لأن الشىء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده . كما لا يكون علة لوجود نفسه ، فيحتاج إن علة لتركيب الشرط مع المشروط ، ولا يكون الشىء علة فى وجود شرط وجوده .

والجواب : أن نقول :

قولكم باقتران الشرط بالمشروط ، هو من قبيل علة غيره : دعوى عرية عن البرهان ، لأن الإقتران المذكور لا يتصف بالامكان وإنما بالوجوب والقدم وقولكم بعد ذلك .

فيحتاج إلى علة فاعلة التركيب ، الشرط مع المشروط غائباً : دعوى عرية عن البرهان ، لأنا بينا اقتران الشرط بالمشروط غائباً لا يتصف بالإمكان ، وإنما يتصف بالوجوب والقدم .

فهذا وجه الاعتراض على القسم الأول .

ووجه الاعتراض على سائر الأقسام بحسب القول ، أن نقول :

إبطالـكم القسم الأول وهو التثنيه المطلقة،قد بينا أنه لابرهان لـكم عليها فى المسألة لمدة قبل هذه ، وأنها لاتتم إلا بالبناء على نفى الـكثرة فى هذه المسألة. فـكيف يثبتون هذه المسألة .على نفى الإثنينية المطلقة ؟.

والدور فى ذلك واضح لاخفاء به .

فبهذا وجه الإعتراض على القسم الثانى .

ووجه الاعتراض على القسم الثالث أن نقول :ـــ

قولـكم :ـــ

إن احتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يـكون واجب الوجود .

ثم بينتم ذلك بأن قلتم :ـــ

إن معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ومستغن من كل وجه غيره ، فما إحتاج إلى غيره فذلك الغير علة.فلو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده،فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره فنقول :ـــ

المراد بقولـكم :ـــ

إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره الى آخر الـكلام .

فإن أردتم بذلك : هو الذى لايفتقر الى مخصص فذلك مسلم ، ولايلزم من اثبات الصفات ، الإفتقار الى مخصص ان أردتم بذلك هو الذى لايـكون مشروطا .

فذلك غير مسلم .

ص٨٠ وليس المعنى بوجوب / الوجود أنه غير مشروط وفى ذلك غاية النزاع .

فهذا وجه الاعتراض على الأقسام الباقية بحسب القول والله المستعان والموفق للصواب .

شبهة أخرى لهم : —

تدانى ما قدمناه

قالت الفلاسفة :

العلم والقدرة فينا ليس داخلا فى ماهية ذاتنا بل كان عارضا وإذا ثبتت هذه الصفات للبارى تعالى لم تكن أيضا تدخل فى ماهية ذاته ، بل تكون عارضة بالاضافة إليه . وإن كانت دائمة ورب عارض لا يفارق ويكون لازما لماهيته ولا يصير لذلك مقوما لذاته .

وإذا كان عارضا كان تابعا للذات ، فكان الذات سببا فيه فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى متصل وحمليات .

والجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الأولى من الحملى وهو قولهم :

وكل ما كان غير مقوم وتابعا فهو معلول مخصص .

فإن ذلك لازم ، لأنه لم يثبت له الامكان ، وثبت له وجوب الوجود .

فإن قالوا :

إنما أردنا بكونه معلولا وتابعا أنه مفتقر إلى محل وأنه لا يقوم بنفسه . فذلك مسلم .

ولا منازعهم أن يعبروا عن ذلك بالتابع واللازم أو باى عبارة شاء المعبر .

فهذا وجه الاعتراض إذا سلم إذا سلم أن الذات ليست متقومة بالصفات وذلك له فى الحقيقة غور .

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول :

إن نظرنا إلى الذات ، ولم ننظر إلى الالهية : فالذات متقومة بالصفات ،

وان لاحظنا الآلهية ؛ فان الآله[1] مأخوذ فى حقيقته أن يكون : حياً ، عالما ، قادراً ، مريداً .

كما أنا لاحظنا ذات زيد ، ولم تنظر إلى العالم .

فالعلم غير داخل فى ماهية الذات .

وإن نظرنا إلى العالم .

فالعلم داخل فى ماهيته .

وهذه فى الحقيقة زلة ندم ، فيجب أن يتثبت فيها الناظر .

وبما أوضحناه يندفع قولهم ، أن البارى تعالى غنى على الإطلاق ، كامل على الإطلاق .

فإذا قلتم إن له صفات بها يكمل ، فلا يكون غنياً على الاطلاق، بل يكون محتاجا إلى صفات بها يكمل .

فالجواب أن نقول :

البارى تعالى عبارة عن الذات والصفات ،فلم يفتقر إلى غيره فى الكمال ، بل هو الغنى على الإطلاق ، والكامل على الاطلاق . كما أوضحناه .

وهذا من الاسرار ؛ فافهموه .

ومن سلم :أن الصفات غير داخلة فى ماهية البارى تعالى وتقدس .

فذلك قول من لم يرتض الفرق[2] بين الصفات النفسية والعرضية .

وربما يقولون :

---

(١) فى الأصل : « لالاه » .

(٢) الأصل : « فى الفرق » وقد حذفنا «فى» ليستقيم المعنى .

ص٨١ إن أثبتم صفات حالة فى الذات ، فهو تركيب وكل مركب يفتقر/ إلى مركب
والجواب أن نقول :

قد تقدم الانفصال عن ذلك، وبينا أنه لا يفتقر إلى مركب لأنه ليس بجائز ممكن ، وإنما ثبت له وجوب الوجود .

وقول القائل :

« بل كل مركب يفتقر إلى تركيب » كقول القائل :
كل موجود يفتقر إلى موجد .
ولا فرق بينهما فى الحقيقة ، وذلك باطل :
وقد الزم بعض النظار للفلاسفة الكثرة ، بأن قال : —

معاشر الفلاسفة تسلمون أن البارى تعالى يعلم غير ذاته، أو لا تسلمون ذلك.؟
فمنهم من قال :

لا يعلم إلا ذاته ، وذلك مذهب ظاهر البطلان .
فإن الحادث يعلم ذاته وغيره .
فيكون غيره أشرف منه فى العلم .
ويستحى العاقل أن يقول :
البارى تعالى لا يعلم شيئا أصلا فى الدنيا والآخرة .

ولا خبرة له بوجود العالم ، ولا بما يجرى فى العالم ، ولبيان فساد هذا المذهب ترك المتأخرون من الفلاسفة هذا القول استحياء . منه فقالوا .

البارى تعالى يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب بجرد الإحاطة بها تغييراً فى ذات العالم .
قال فيقال لهم .

علم البارى تعالى ، لكل الأنواع ، والأجناس ، عين علمه ، بنفسه أوغيره فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة ، وإن قلتم بأنه عينه ، كان باطلا ، فإنه يستحيل على الوهم الجمع بين النفى والإثبات .

والعلم بالشىء الواحد لما كان الشىء واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، ولا يستحيل ذلك فى العالم بالغير مع العلم بنفسه .

وكذلك فى علم البارى تعالى بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود العلم بذاته ، دون وجود العلم بغيره .

وكل من اعترف من الفلاسفة بأن البارى تعالى . يعرف غيره فقد أثبت كثرة لامحالة .

فبهذا ينتهى إلزام بعض النظار للفلاسفة الكثيرة .

والجواب أن نقول :

ما ألزمه على مذاهب المتقدمين من فلاسفة المشائين ، أعنى قولهم :

لا يعلم إلا ذاته

فذلك لازم لهم ، لايجدون عنه محيصا ، وما ألزمه على مذهب التأخرين من فلاسفة المشائين أعنى قولهم :

« انه يعلم غيره » .

فالكثرة فى الحقيقة غير علمه بغيره ، لأن ذلك فى الحقيقة راجع إلى تقدير علمين متعلقين بمعلومين ، ولا يلزم من تقديرنا علمين متعلقين بمعلومين ، نفى وجود علم واحد ، متعلق بمعلومين .

ص ٨٢ فإن من يعلم الشىء / ويعلم علم بالشىء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، إذ لو علمه بعلم آخر (١) لتسلسل القول فى ذلك ، وذلك واضح لاخفاء به .

---

(١) وردت فى الأصل هكذا : « باخر »

فالزيادة فيها لايوجب جنسه كثرة ، لايوجب فى الحقيقة كثرة .

وقول القائل :

كل معلومين . فإنما يتعلق بهما علمان ، منقوض بما ذكرناه فى تعلق العلم بنفسه ، وبمعلومه .

فقد استبان لك ثبوت تعدد المعلومات ، واتحاد العلم ، فخرج لك من ذلك أن ما ألزمه المتأخرين من الفلاسفة غير لازم لهم ، والله الموفق للصواب .

ونحن الآن نذكر الأشبه من أدلة المثبتين للصفات ، ونبين الاعتراض عليه مستعينين بالله تعالى .

فمنه أنهم قالوا :

الدليل على إثبات الصفات أنه قد تقرر أن كون العالم عالماً شاهداً تعلل بالعلم. والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان. ولايجوز تقدير واحد منهما دون الثانى، ولو جاز تقدير كون العالم عالما من غير علم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً .

فاقتضاء الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف .

ومسلم بيننا وبين خصومنا ، أنا إذا أثبتنا له هذه الصفات وجب وصفه بها ، كذلك إذا وجب وصفه بها ، وجب إثبات الصفة له .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة شرطية ، بعد أن نسلم لهم أن كون العالم عالما شاهداً معلل بالعلم .والنزاع فى الحقيقة فى هذا الدليل من أوجه :

أحدها : أن لانسلم ثبوت العلة والمعلول شاهداً ، وعلى ذلك بنوا دليلهم .

ولامعنى فى الحقيقة لكون العالم عالما إلا قيام العلم به لاغير .

ومعنى قيام العلم اتصاف محله به .

ولكن يشتق له اسم من العلم ، فيقال :

« عالم »
كما يشتق له فعل . فيقال :
علم ، يعلم
فلا إقتضاء ، فى الحقيقة ، ولا إيجاب ،ولاعلة ، ولا معلول .
ثم لو سلم ثبوت التعليل شاهداً جدلا لم يلزم ذلك غائباً .
والنزاع فى الحقيقة فى أحد الأقيسة الشرطية المتصلة فى لزوم التالى للمقدم وهو قولهم . .
إن ثبت كون العالم عالماً غائباً ، لزم تعليله .
لكن قد ثبت ، فسلم لهم ثبوته ، ولايلزم تعليله لأن إطلاق لفظ كون العالم عالماً على الغائب والشاهد يطلق على جهة التشكيك أو الاشتراك المحض .
ولايطلق بالتواطؤ (١).
فلا يلزم من وجوب التعليل شاهداً ثبوته غائباً .
فقد استبان لك سقوط الاستدلال على إثبات الصفات بطريق العلة والمعلول .
والله الموفق للصواب .
ومما استدلوا به أيضا ، على اثبات الصفات أن قالوا :
قد ثبت أن حقيقة العالم شاهداً من له علم وللبارى تعالى (٢) عالم .
فيجب أن يثبت له علم .
وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى .
والنزاع فى الحقيقة فى الشرطى فى لزوم التالى للمقدم ، وهو قولهم :
إن ثبت أن البارى تعالى عالم ، ثبت أن له علماً زائداً على الذات .

(١) فى الأصل : « بالتواطى. »
(٢) مكان هذه الكلمة متآكل وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه .

لأن إطلاق لفظ العالم على الشاهد والغائب إنما يطلق بالاشتراك المحض أو التشكيك، ولا يطلق بالتواطؤ.

بل نزيد ونقول :—

إن لفظ العالم فى الشاهد لايطلق بالتواطؤ.

وبيان ذلك أن إطلاق لفظ العالم على العالم بالضرورات التى هى شرط فى العلوم الكسبية، أولى وأقدم من إطلاق لفظ العالم ؛ بالعلوم الكسبية المشروطة بالضروريات.

فإذا ثبت أنه ليس يطلق بالتواطؤ شاهداً، فمن باب الأحرى، والأولى ألا يطلق بالتواطؤ غائبا.

فخرج لك من ذلك سقوط إستدلالهم على إثبات الصفات بالحقيقة. وذلك ما أردنا أن نبين.

والأولى أن نقول :

الدليل على إثبات الصفات أن العلم والقدرة، والإرادة، وسائر الصفات، حقائق مختلفة، وذوات متباينة ثبت لبعضها عموم التعلق مثل : العلم.

ولبعضها خصوص التعلق كالقدرة والإرادة.

فإن العلم يتعلق بالواجب والجائز والقديم، والحادث والقدرة والإرادة لاتعلق لها إلا بالجائز الممكن.

ثم هذه الذوات المختلفة، والحقائق المتباينة فى غاية التباعد فى التعلق بمتعلقاتها.

فالعلم يتعلق بمتعلقه، على جهة الإحاطة، والكشف، والوضوح.

والقدرة تتعلق بمتعلقها على جهة(١) الإيجاد والاختراع ؛ والإرادة تتعلق بمتعلقها

(أ)، (١) ما بين الرقمين غير واضح بالأصل، وقد رجحنا ما أثبتناه.

على جهة التخصيص .

فإذا تقرر ما قلنا ، وتقرر أن البارى تعالى ؛ قادر ، مريد ، حى ، لقيام البرهان على ذلك .

فقولنا البارى تعالى : عالم ، حى ، قادر ، مريد .

فلا يخلو : إما أن يكون المفهوم من هذه العبارات :ـــ

الذات فقط .

أو حقائق زائدة على الذات .

وباطل أن يكون المفهوم من قولنا :ـــ

حى ، عالم ، قادر ، ومريد الذات فقط .

لأنه يلزم من ذلك أن تكون هذه الصفات المختلفة . والحقائق المتباينة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ، مفهوما ، واحداً ، لأنها ذات واحدة بسيطة .

ويكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد : معنى واحداً .

وذلك ما يعلم بطلانه على الضرورة .

ص٨٤ فإذا بطل أن ترجع هذه الصفات المتباينة / والحقائق المختلفة إلى الذات ثبت لا محالة أنها ترجع إلى زائد على الذات ، وهو المعبر عنه بالصفات .

وذلك ما أردنا أن نبين .

فان قيل :ـــ

نحن لا ننكر أنها زائدة على الذات ، لكن لا نسلم كونها معانى قائمة بالذات .

بل نقول :ـــ

إنها أحوال ثابتة للذات ، كما قال بعض المتكلمين :

كابى محمد عبد السلام بن الجبائى (١٢٨ت) ، وغيره .

فالجواب أن تقول للخصم :—

قد قام البرهان القاطع ، أن هذه الحقائق ، أعنى حقيقة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، ثابتة فى الأعيان على وفق ثبوتها فى الأذهان .

وعبرنا عن ذلك بالموجودات .

والخصم إنما ينازع فى عبارة . إذا سلم ثبوت هذه الحقائق فى الأعيان ، كثبوتها فى الأذهان، أو يكون مذهبه غير معقول .

وكما قال بعض النظار ، والكلام على المذهب رداً وقبولا .

فدع عن كونه معقولا ، وما أطلق من لفظ الحال غير معقول .

فلا معنى للأطناب فى ذلك لبيان سقوط هذا المذهب .

وأيضا خصومنا من الفلاسفة الذين قصدنا الرد عليهم فى هذا الكتاب لايقولون بهذا المذهب لوضوح فساده .

وقد اتفق مشايخ المتكلمين على القول بنفى الأحوال .

كأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى(١٢٩ت) وأبى محمد عبد الله من كلاب(١٣٠ت) وابى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى(١٣١ت) ، وغيرهم من مشايخ أهل السنة والمعتزلة .

وعلى القول بنفى الأحوال استقر رأى القاضى ابى بكر بن الطيب(١٣٢ ت) وابى المعالى عبد الملك بن يوسف الجوينى(١٣٣ت) ، وابى حامد محمد بن محمد الغزالى(١٢٤ت) فخرج لك من ذلك ثبوت الصفات . وذلك ما أردنا أن نبين ، والله الموفق للصواب .

باب فى القول فى أن الله تعالى عالم بنفسه

وبجميع ، الموجودات والأجناس منها ، والأنواع ، والشخصيات .

اتفقت الفلاسفة على أن البارى تعالى وتقدس ، غير عالم بالشخصيات المنقسمة بأقسام الزمان إلى الكائن ، وماكان ، وما يكون .

وكذلك قولهم فيما ينقسم بالمادة والمكان : كاشخاص الحيوانات ، والناس لأنهم : يقولون إن البارى تعالى لا يعلم عوارض زيد . وذلك على جهة التشخيص ، وإنما يعلم ، عند بعضهم ، الانسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء : بعضها للنطق[1] وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد إلى كل صفة فى داخل الآدمى وخارجه ، وكل ماهو من لواحقه وصفاته ، ولوازمه بعلم كلى .

ص٨٥ فأما شخص زيد ، فإنما/ يتميز عن شخص عمرو بالحس ، لا بالعقل ؛ فإن عماد التمييز عندهم الاشارة إلى جهة واحدة .

والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان العام .

وأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى صفة خاصة بذلك المحسوس إلى الحاس لكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة .

وذلك عندهم مستحيل فى حق البارى تعالى وتقدس .

فهذه قاعدة مذهبهم واستأصلوا بها الشرائع بالكلية تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

---

(١) فى الأصل : «للبطش »

ثم انقسمت الفلاسفة بعد اتفاقهم على أن البارى، لايعلم الشخصيات على قسمين :

فمنهم من قال : لايعلم إلا نفسه .

ومنهم من قال : يعلم نفسه ، ويعلم غيره .

ثم هؤلاء ، انقسموا قسمين :

فمنهم من قال يعلم ذلك بعلم كلى ، ومنهم من قال : ان علمه لا يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى .

بهذا ينتهى الكشف عن حقيقة مذهبهم .

ونحن الآن نشرع فى الرد عليهم ، فنقول :

الدليل على أن البارى تعالى عالم بنفسه ، وبجميع الموجودات أن نقول : كل موجود سوى الله تعالى ، فهو واقع بقدرته ، وإرادته ، وكل واقع بقدرته وإرادته ، فهو معلوم .

فكل موجود معلوم .

فهذا قياس جلىٌ من الشكل الأول ، من الضرب الأول ، منه والمقدمة الأولى من هذا القياس ، قد أقمنا البرهان على صحتها فيما تقدم من هذا الكتاب.

والمقدمة الثانية معلومة بضرورة العقل .

فإذا تقرر أن البارى تعالى عالم بالموجودات ثبت لا محالة أنه يعلم نفسه.

وتحرير الدليل على ذلك أن نقول :

البارى تعالى عالم بالموجودات .

وكل عالم بالموجودات ، فهو عالم بنفسه .

وهذا الدليل أيضا من القياس الحملى من الشكل الأول من الضرب الأول منه .

والمقدمة الصغرى من هذا الدليل ، نتيجة الدليل الأول :
والمقدم الكبرى منه معلومة ، بضرورة العقل .
فثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات .

فإن قيل :

قصارى ماينتج دليلكم ، أن البارى تعالى عالم بنفسه ، وبالشخصيات وذلك بعض المطلوب .

فما دليلكم على أنه يعلم الأجناس والأنواع ، لأن القدرة والارادة ، إنما تتعلق بالشخص ، ولا تتعلق بالأجناس والأنواع ؟ .

فالجواب أن نقول :

معلوم على البديهة استحالة تجرد القصد إلى خلو الشخص من الجوهر ، وهو لا يعلم حقيقة العرض .

فلا معنى للإطناب فى ذلك لوضوحه .

فثبت لا محالة ، أن البارى تعالى عالم بنفسه ، وبالأجناس والأنواع والشخصيات .

وذلك ما أردنا أن نبين وبالله التوفيق .

ونحن الآن نبين : استحالة استمرار هذا الدليل على أصول الفلاسفة ، ثم نذكر بعد ذلك شبههم ونقتضى عنها والله المستعان .

فنقول : --

ص٨٦ هذا الدليل / لا يستمر على أصول الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، واستحالة كونه مراداً على أصولهم ؛ لأن البارى تعالى عندهم ، فعل الظلم بطريق اللزوم عن ذاته لابطريق الإرادة ، والإختيار .

بل يلزم الكل عن ذاته . كما يلزم النور عن الشمس .

وكما لاقدرة للشمس على كف النور ،فلا قدرة للبارى تعالى عندهم على الكف عن أفعاله . تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

فان قالوا :ـــ

الدليل على كونه عالما أن البارى تعالى وتقدس ، موجود لا فى المادة :
وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض، فجميع المعقولات مكشوفة له.
فان المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة . والإشتغال بها .
ونفس الآدمى مشغولة بتدبير المادة ، أى البدن .
وإذا انقطع شغلها ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرديئة المتقدمة إليه من الأمور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها .

ولذلك نرى الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ،ولا يشذ عنهم شىء ، لأنهم أيضا عقول مجردة .

وهذه الشبهة تتركب من قياسين حمليين من الضرب الأول من الشكل الأول
والنزاع فى المقدمة الكبرى من الحملى الأول وهو قولهم :ـــ
كل موجود ، لافى مادة ، فهو عقل محض لأنهم صادروا فى هذه المقدمة على المطلوب ، أن عنوا بقولهم أنه عقل محض ، أنه يعقل الأشياء .
فهذا نفس المطلوب .

فان قالوا :

الدليل على أن كل مجرد عن المادة ، فهو عقل بذاته أن كل ماهيه مجردة عن المادة ، فلا مانع لها من حيث ذاتها من مقارنة ماهية أخرى مجردة ،
بدليل أن كل ماهية مجردة فيمكن أن تكون معقولة . أى مرتسمة بماهية أخرى مجردة ، وإرتسامها فى مقارنتها ، ولامعنى للعقل ، إلا أنه مقارنة

ما هية مجردة لماهية مجردة .

ولذلك إذا ارتسمت فى القوة العاقلة منا ماهية مجردة ،كان نفس الارتسام فيها هو نفس شعورها بها ، وإدراكها لها .

وذلك هو العقل والتعقل ، إذ لو كان يحتاج إلى هيئة وصورة ، غير الصورة المرتسمة لكان الكلام فى تلك الصورة كالكلام فى هذا ، وتسلسل .

فإذا كان نفس تلك المقارنة هى العقل ، فيلزم منه ، أن كل ماهية مجردة عن المادة ، فلا مانع لها من ذاتها أن تعقل .

وهذه الشبهة تتركب من ثلاثة أقيسة حملية .

ووجه الاعتراض عليهم أن يقال لهم :

ص٨٧ المقارنة التى فعلتموها حداً وسطاً فى الأقيسة / الثلاثة ، إن عنيتم بها مقارنة الجسم للجسم أو مقارنة الجوهر للعرض أو مقارنة الصورة للمادة .

فذلك كله محال على البارى تعالى وتقدس.

إن عنيتم بالمقارنة التمثيل والإرتسام ، وعنيتم بالتمثيل والإرتسام العلم ، فقد صادرتم عن المطلوب فى ذلك أشد النزاع .

فإن قالوا . .

إن علمه سبب لفيضان الكل عنه.

قيل لهم :

وهل النزاع إلا فى ذلك ؟

فقد استبان لك سقوط ما استدلوا به على أن البارى تعالى عالم بالموجودات .

ثم لو سلمنا لهم جدلا،أن صدور الشىء عن الفاعل يقتضى العلم بالصادر منه، لم يلزم أن يعلم جميع الموجودات ، لأن عندهم فعل الله تعالى واحد .

وهو المعلول الذى هو عقل بسيط .

فينبغى ألا يكون عالما إلا به . والمعلول الأول يكون أيضاً عالما بما صدر عنه فقط ، لأن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة على أصولهم .

فان قالوا بالوسائط ، والتوليد واللزوم ، فالذى صدر منه لم ينبغ أن يكون معلوما له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ، تعالى الله عند قولهم .

وهذا الالزام لا محيص للفلاسفة عنه .

فان قيل : —

من مذهبكم أن البارى تعالى عالم بالأنواع . ، والاجناس والشخصيات ، ونحن الان نقيم البرهان على استحالة علمه بالشخصيات .

والدليل على ذلك أن نقول :

إن ثبت العلم بالأشخاص المنقسمة إلى الزمان الماضى ،والمستقبل ،والحال ثبت تغير ذاته .

لكن تغير ذاته غير ثابت ، فالعلم بالأشخاص غير ثابت .

فهذا الدليل من القياس الشرطى المتصل .

والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم . وهو قولهم :—

إن ثبت العلم بالأشخاص المنقسمة إلى الزمان ، ثبت تغير ذاته .

فإن قيل : —

الدليل على لزوم التالى للمقدم أن نقول:—

قول القائل : الشمس تتكسف بعد أن لم تكن منكسفة، ثم تتجلى، فيحصل ثلاثة أحوال، أعنى: الكسوف حالة ،هو فيها معدوم،ولكنه كان منتظر الوجود أى سيكون.

وحالة : هو فيها موجود أى هو كائن .

وحال ثالث : هو فيهامعدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بازاء هذه الانحاء الثلاثة من الوجود ، ثلاثة علوم مختلفة .

فانا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون :

وثانيا : أنه كائن الآن .

وثالثا : أنه كان ، وليس كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغيير الذات العالمة .

فانه لوعلم بعد الانجلاء . أو الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ، كان ذلك ، جهلا لا محالة .

والجهل على الله تعالى محال .

فبعض هذه العلوم فى الحقيقة لايقوم مقام بعض ، فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم فقدتغير العالم لامحالة :

والتغيير على الله محال .

فهذا منتهى كلام الفلاسفة على التفصيل .

ثم قالوا : ونحن الآن نحرر مافصلناه على لزوم التالى للمقدم .

فنقول: —

هذه الأحوال الثلاثة : —

إما أن يعلمها البارى سبحانه بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .

أو يعلمها بعلوم حادثة متغيرة .

وباطل أن يعلمها بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .

فانه يلزم من ذلك جهل البارى سبحانه ، لأنه إذا علم بعد الإنجلاء أن

الكسوف موجود الآن كما كان قبل ، كان جهلا، والجهل على الله تعالى محال .

فاذا استحال أن يعلمها بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .

لم يبق إلا أن يعلمها بعلوم حادثة متغيرة .

وذلك ماأردنا أن نبين .

فقد إستبان لك لزوم التالى للمقدم .

فهذا منتهى كلام الفلاسفة فى تصحيح دليلهم . أعنى : —

لزوم التالى للمقدم وهو مركب من شريطين : منفصل ومتصل .

ونحن الان نبين . الاعتراض عليه فنقول : —

النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل ، وهو قولهم :

إن علم تلك الأحوال الثلاثة بعلوم قديمة لزم كونه جهلا .

فان قيل :—

نحن نبين لزوم التالى للمقدم فنقول : —

العلم قديم ، ومحال عدمه، والتعلق وصف نفسى له ،فلا يخلو إماأن يستمر له العلم بالكسوف بعد الانجلاء .

أولا يستمر .

وباطل أن يستمر لاستحالتهواستحالة عدم الصفةالنفسية لهمن التعلق .

فاذا تقرر ثبوت استقراره، وثبوت تعلقهبعد الانجلاء ، لزم كونه جهلا

وذلك ماأردنا أن نبين ، فهذا منتهى كلام الفلاسفة .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحملى .

ونحن الان نبين الاعتراض عليه فنقول :—

النزاع فى أحد أقسام الشرطى المنفصل . وهو قولهم : —

فاذا استمر العلم، واستمر التعلقبعد الانجلاء ، لزم كونه جهلا، فان ذلك غير لازم .

بل نقول : —

لا تناقض بين هذه العلوم الثلاثه فى ثلاثة أزمنة : —

فالعلم الاول يتعلق بعدم الكسوف فى عدمه ، وكونه منتظراً سيكون .

والعلم الثانى يتعلق بوجوده فى الزمان الثانى .

والعلم الثالث يتعلق بعدم فى الزمان الثالث .

ولا استحالة فى اجتماع هذه العلوم الثلاثة، بل يستمر له العلم بعد الانجلاء لوجود الكسوف فى زمان وجوده .

ص٨٩ / وذلك غير مستحيل .

وإنما المستحيل أن يعلم وجوده فى غير زمان وجوده، بلا استحالة فى استمرار العلم بهذه الأحوال الثلاثة ، سواء قدر تعلق علم واحد بها ، أو علوم .

والذى يوضح غرضنا فى ذلك أن نقول : —

إن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافة ، لا توجب تبديلا فى ذات العلم، فلا توجب تغييرا فى ذات العالِم .

فان الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الاضافه .

والمتغير فى الحقيقة ذلك الشخص المتنقل ، وهكذا ينبغى الحال فى علم الله تعالى وتقدس .

فانا نسلم أنه يعلم الاشياء فى الأزل والأبد ، والحال لا تتغير .

وغرضهم نفى التغيير وهو يتفق عليه .

وقولهم : —

من ضرورة إثبات العلم بوجود الشىء فى زمان وجوده ، والانقضاء بعده تغير .

فليس بمسلم « وفى ذلك أشد النزاع، بل يلزم على قولهم ،أن يكون ، علم الباري تعالى شرطيا .

فإن من علم أنه إذا كان كذا فيكون كذا ، فيكون علمه مشروطا .

وهى قضية شرطية . فلا يكون علما محققاً .

ويتعالى علم الباري تعالى عن القضايا الشرطية .

وإنما ورد الاسكال على الفلاسفة فى هذه المسألة ، من حيث أنهم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم ، على وجه يتطرق اليه الزمان الماضى ، والمستقبل والحال .

حتى يقال :ـــ

عِلمَ ، يَعلمُ وهو عالم ؛ فظنوا أن العلم زمانى يتغير بتغير الحوادث .

والعلم فى الحقيقة من حيث هو علمْ لا يستدعى زمانه بل هو فى نفسه يتعلق بالمعلوم على جهة الكشف، والوضوح والاحاطه .

بهذا ينتهى كلامنا فى أن الباري تعالى عالم بنفسه وبمجموع الموجودات والاجناس والانواع والشخصيات .

فصل

مذهب أهل الحق أن البارى تعالى مريد بإرادة قديمة .وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه تعالى مريداً بإرادة حادثة لافى محل .

ونحن الآن نورد دليلهم على إثبات الإرادة ، ونبين الاعتراض عليه .

ثم نورد بعد ذلك الدليل على صحة ما انتحله أهل الحق من الأشعرية فى أن البارى تعالى وتقدس ، مريد بإرادة قديمة .

قالت المعتزلة :

الدليل على حدوث الإرادة الثانية ، للبارى تعالى أن نقول :

قد ثبت كون البارى تعالى مريداً .

ولاوجه لإثبات كونه مريداً لذاته ، لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها .

ويلزم من ذلك كون البارى تعالى مريداً للفواحش والقبائح ، وذلك محال فى حقه سبحانه وتعالى ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى

قالوا :

ص٩٠ ولذلك وجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان / عالما لنفسه ؛فلو كان مريداً لنفسه ، لوجب تعميم هذا الحكم .

وذلك محال .

قالوا :

فإذا استحال كونه مريداً لنفسه ، لم يبق بعد ذلك إلا أن يكون مريداً بإرادة .

قالوا :

ولا وجه لإثبات إرادة قديمة، لأنه يؤدى إثبات آلهين قديمين .

لأن الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه .

قالوا :

وقد تقرر أن أخص أوصاف البارى تعالى : القدم

فلو أثبتنا إرادة قديمة ، لكانت مشاركة فى الأخص ، والإشتراك فى الأخص يوجب الإشتراك فيما عداه .

قالوا :

فإذا تقرر استحالة القدم فى الإرادة ، لم يبق إلا أن تكون الإرادة حادثة

قالوا :

ولا وجه لإثبات كونها حادثة[1] قائمة بذات البارى تعالى ؛ لأنه يلزم من ذلك حدوث البارى تعالى ، كما سبق .

قالوا :

ولا وجه أيضا لإثبات كونها قائمة بذات أخرى ، لأنه يلزم من ذلك استحالة اتصاف البارى تعالى بها :

فتعين أنها لا فى محل .

قالوا :

فالضرورة العقلية ألجأت[2] إلى تعيين هذا القسم من الأقسام قالوا .

ونحن لم نبعد (٣ عن هذا ٣) فى ذلك مع إثبات الفلاسفة عقولا مفارقة

---

(١) فى الأصل « حائثة »

(٢) فى الأصل : « اجات»

(٣-٣) فى الأصل : بياض ، وهو ما نبه إليه الناسخ فى نهاية المخطوط =

قائمة بذاتها ، ومع إثبات جهم(١٣٦ت) علوما حادثة لافى محل .

ومع إثبات الأشعرية (١٣٧ت) كلاما لافى محل

لأن ذلك الكلام الذى فى نفس البارى تعالى وتقدس ، لم ينتقل إلى سمع موسى عليه السلام ،

والذى سمعه موسى عليه السلام لم يكن فى محل د البارى تعالى وتقدس

فبهذا ينتهى كلام المعتزلة .

وهذه الشبهة ، تتركب من شرطى وحملى .

ونحن الآن نعترض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى، بحسب الأمر فى نفسه . ونعترض على ماعداه من أركان الشبهة بحسب قول الخصم .

ووجه الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى بحسب الأمر فى فى نفسه أن نقول :

قولكم : ولا وجه لاثبات إرادة قديمة ، لأنه يؤدى إثبات إلهين قديمين، دعوى عرية عن البرهان .

وقولكم ان الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه ، مسلم .

لكن ننازعكم فى قولكم :

ان القدم أخص أوصاف البارى تعالى وتقدس ، ولاتجدون إلى إثبات ذلك سبيلا .

لهذا ينتهى الإعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى ، بحسب الأمر فى نفسه .

ووجه الاعتراض على سائر أركان الشبهة بحسب قول الخصم أن نقول :

مشيراً إلى أنه ينقل عن نسخة عتيقة جداً تعذر عليه قراءة بعض ألفاظها فترك مكانها بياضا (انظر ص ٩٠ منه النسخة الخطية)، ويلاحظ أن هذا البياض بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتناه .

الضرورة التى ادعيتم ليست الضرورية العقلية التى يضطر الانسان إلى التزامها، من إبطال قسم، وتعيين قسم، فإنكم فررتم من محال حتى ارتكبتم محالا، والأقسام كلها بزعمكم محالات.

ص ١٠٩ فلم التزمتم هذا المحال دون مذهب الكعبي فى رد الإرادة إلى العالمية كما/رددتم كونه سميعا بصيراً إلى كونه عالما، على قوله (١).

وهلا التزمتم مذهب النجار أيضا فى رد الارادة إلى صفة النفس؟

كما قال بعضكم:

إن معنى كونه سميعا بصيراً أنه:

تلزمهم أن يكون مريداً لنفسه مع تسليم لهذا الحكم.

ويقال لهم:

بأى دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات، دون بعض.

فإن قالوا:

قد استشهدنا بكونه تعالى عالما بكل معلوم من حيث كان عالما لنفسه.

وقد علمتم من مذهب خصومكم إعتقاد ثبوت الصفات، والمصير إلى أن البارى تعالى عالم بعلم.

ثم ماذكروه تولوا نقضه. حيث قالوا:

البارى تعالى قادر لنفسه، ولايتصف بكونه قادراً على كل مقدور فإن مقدورات العباد غير مقدورة له على أصولكم.

فإن قالوا:

مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم من حيث استحال مقدور بين قادرين.

---

(١) فى الأصل: «قول»

فالجواب أن قول :

هذا تعليل النقض وهو غير مقبول عند كافة النظار.

ثم يقال لهم :

هلا التزمتم مذهب الكرامية (١٣٩ت) فى إثبات إرادة حادثة فى ذاته ؟

فإن قالوا:

يلزم من ذلك حدوث البارى تعالى وتقدس .

فالجواب أن نقول :

التغيير حاصل فى الأحكام حسب حصوله فى المعانى إذا لم يكن مريداً، ثم صار عندكم مريداً .

فإن لم يدل تغير الأحكام على الحدوث ، لم يدل تغير المعانى على الحدوث.

ثم يقال لهم أيضاً :

هلا قلتم ، إنه مريد بإرادة فى محل ، كما قلتم إنه متكلم بكلام يخلق فى محل ، وبالفرق بينهما ، فيلزمكم أن تقولوا:

المريد من فعل الإرادة ، كما قلتم ، المتكلم من فعل الكلام ثم يلزمكم أن تكون الإرادة مرادة ، لأنها حادثة مختصة ، بأوقاتها ، ويمر الأمر فى ذلك إلى غير نهاية .

فان قالوا :

الإرادة يراد بها ، وهى تراد فى نفسها .

فالجواب أن تقول :

هذا تعليل للنقض وهو غير مقبول عند كافة النظار

وأما التمثيل بالعقول المفارقة ، على رأى الفلاسفة فذلك غير سديد .

فانهم أثبتوا جواهر قائمة بذواتها ، غير أنهم لم يحكموا بتحيزها .

وأنتم أثبتم إرادة من جنس الأعراض ، لافى محل، فقدأخرجتموهاعن أخص أوصاف الأعراض .

رمأخوذ فى حد العرض القيام بالمحل .

وأما التمثيل بمذهب جهم بن صفوان (١٤٠ت) فقد مثلتم محالا بمحال .

والرد عليه كالرد عليكم .

وأما التمثيل بمذهب الأشعرية فى تكلم البشر ، فغير مستقيم على أصولهم.

ص٩٢ فانى(١) لاأعلم أحداً منهم قال بثبوت كلام البارى / تعالى فى غير محل . فإن عندهم كلام الله مسموع ، بسمع البشر ، ولم يجب من ذلك انتقال ولاتغير .

فخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوا به على ثبوت إرادة البارى تعالى فى غير محل ، وبالله التوفيق .

---

(١) فى الأصل : « فان »

فصـل

فإن قيل :

مادليلكم على أن البارى تعالى مريد بارادة قديمة ؟ .

فالجواب : أن نقول :

كل مادل على إثبات قدرة قديمة ، وعلم قديم ، فهو دليل على ذلك .

وقد تقدم القول فيه بما فيه مقنع .

ونحن الآن نومىء إلى الدليل على ذلك، على الايجاز والاختصار فنقول :

قد إثبتنا فى الباب الذى قبل هذا ، كون البارى تعالى مريداً على الحقيقة .

فلا يخلو اما أن يكون مريداً بنفسه ، وإما أن يكون مريداً بإرادة .

ويستحيل كونه مريداً بنفسه بالطريق المتقدم فى إثبات الصفات .

فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة .

ثم الارادة . لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة .

ويستحيل كونها حادثة ، لأنه لا يخلو إما أن تثبت فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل .

ويستحيل قيامها بذاته لأنه يلزم من ذلك حدوثه .

ويستحيل ثبوتها فى محل ، لأنه يلزم من ذلك ألا يتصف البارى تعالى وتقدس بها .

ويستحيل أن تثبت لافى محل ، لأنه يلزم من ذلك قلب حقيقتها كما بينا .

وإذا بطلت الأقسام ولا تزيد عليها ، آذن[1] بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها .

فإذا بطل أن تكون الارادة حادثة لم يبق إلا أن تكون قديمة .

وذلك ما أردنا أن نبين . والله الموفق للصواب .

---

(١) يوجد فى الأصل فوق لفظ « إذا » لفظ « كذا » وصححت فى مقابلها « اذن »

فصل

ذهب جهم بن صفوان(١٤١ت) ، وهشام بن الحكم(١٤٢ت)إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى عن قول المبطلين .

ثم زعموا أن العلوم تتعدد بتعدد المعلومات التى تحدث وكلها لا فى محل .

ونحن الآن نورد دليلهم على ذلك ، ونبين الإعتراض عليه ، ثم نورد الدليل على صحة ما انتحله أهل الحق من إثبات علم قديم متعلق بجميع المعلومات

فمما استدلوا به أن قالوا :

البارى تعالى فى الأزل لا يخلو إما أن يكون عالما بوقوع العالم ، أو غير عالم بالوقوع .

وباطل أن يكون عالما بوقوع العالم أزلا ،فإن ذلك جهل ، لأن العالم لم يقع .

قالوا : ـ

فإذا تقرر ذلك ، أعنى أنه لم يكن عالما أزلا بوقوع العالم، ثم هو الآن عالم بالوقوع ،فقد تجدد له حكم لم يكن .

قالوا : ـ

وتجدد الأحكام دليل على ثبوت المعانى .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : ـ

البارى تعالى كان عالما فى أزله بأن العالم سيكون .

فإذا وجد العالم ، هل بقى علمه بما سيكون أم لا ؟

قالوا :

ص٩٣ فإن بقى علمه بماسيكون فذلك جهل ، لأن العالم/ قد تقرر وقوعه .

وإن لم يبق علمه بما سيكون ، فقد تجدد له حكم ، واتصاف بعلم .

فلا يخلو : إما أن يحدث ذلك المتجدد فى ذاته أو فى محل ، أو لا فى محل .

ولا يجوز أن يحدث فى ذاته ، لماسبق، من استحالة كونه محالا لحوادث .

قالوا :

ولا يجوز أن يحدث فى محل ، لأن المعنى إذا قام بمحل، رجع حكمه إليه.

يبقى أنه يحدث ، لا فى محل

قالوا : وذلك ما أردنا أن نبين .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى . ونحن الآن نبين ما فى هذه الشبهة من اللبس والإبهام فنقول :

الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل بحسب الأمر فى نفسه ، وهو قولهم :

باطل أن يكون عالما بوقوع العالم أزلا ، لأن ذلك جهل ، لأن العالم لم لم يقع فيقال لهم :

إن أردتم بوقوع العالم وجوده وتحققه وقت وجوده ،

فالبارى تعالى كان فى أزله عالما بوجود العالم وقت وجوده ، وعدمه وقت عدمه .

وذلك غير محال فى حقه سبحانه وتعالى .

وكذلك الجواب عن قولهم البارى تعالى كان عالما فى أزله بأن العالم سيكون،

فاذا وجد العالم هل بقى علمه بما سيكون ،أم لم يبق علمه بما سيكون؟

قالوا : ـــ

فإن بقى علمه بما سيكون فذلك جهل .

فالجواب أن نقول :

العلم بأن العالم سيكون هو بعينه العلم بالكون فى وقت الكون ، لأن من ضرورة العلم بالوجود ، العلم بالعدم قبل الوجود . ويعبر عنه بأنه :علم بما سيكون .

والذى يكشف اللبس فى ذلك أن نقول :

إن أردتم بقولكم : سيكون العالم .وكان العالم ، وجود العالم فى وقت وجوده ،وعدمه فى وقت عدمه ، فالبارى تعالى وتقدس عالم به .

ولا يلزم من ذلك جهل ، ولا تجدد حكم .

وإن أردتم بذلك: الزمان الماضى والمستقبل ، فذلك فى حق البارى تعالى وتقدس محال ، لأن علمه لا يتقيد بالزمان ، كما لا يتقيد بالمكان .

فهذا وجه الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل بحسب الأمر فى نفسه .

ونعترض على سائر أركان الشبهة بحسب ، القول بما اعترض به على القائلين من معتزلة البصرة ، بإرادة حادثة لا فى محل .

وقد تقدم القول القول فى ذلك ، فلا فائدة فى إعادته هاهنا

ومن أحاط علماً بما قدمنا فى الرد على الفلاسفة فى قولهم باستحالة علمه سبحانه وتعالى بالشخصيات ،هان عليه الانفصال عن جميع مايوردونه .

فإن قيل :

مادليلكم على صحة ما انتحله أهل الحق فى إثبات علم قديم يتعلق بجميع المعلومات؟

فالجواب أن نقول :

ص ٩٤ قد تقدم القول منا /في ذلك لكنا نومىء إلى تحرير الدليل على إيجاز وإختصار فنقول : —

الدليل على صحة ما انتحله أهل الحق ، أن الفعل دل على كونه تعالى عالماً .

وقد بينا في إثبات الصفات أنه تعالى عالم بعلم ، فلا يخلو علمه :

إما أن يكون قديما ، وإما أن يكون حادثا .

وباطل أن يكون حادثا ، لأنه إن كان حادثا ، فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل . ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يلزم عنه حدوث البارى تعالى وتقدس .

ويستحيل أن يحدث في محل ، لأنه يلزم من ذلك إستحالة اتصاف البارى تعالى به .

ويستحيل أن يحدث في غير محل ، لأنه يلزم من ذلك قلب حقيقة العلم .

وقد بينا أن من حقيقة المعنى إفتقاره إلى محل .

وإذا بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها . إذاً بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها

وإذا بطل كون علم البارى تعالى حادثا ، لم يبق إلا أن يكون قديما .

وذلك ما أردنا أن نبين . والله هو الموفق للصواب .

باب القول فى إثبات كون البارى تعالى متكلما

وأنه تكلم بكلام قديم أزلى ، لامفتتح لوجوده .

واعلموا وفقكم الله أن لا خلاف بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فى كون البارى تعالى متكلما .

ولم يخالفنا فى ذلك إلا الفلاسفة والصابئة(١٤٣ت) ومنكرو(١) النبوات(١٤٤ت) .

وطرق القول فى إثبات كون البارى متكلما مختلف فيه ، مع اتفاقهم على كونه متكلماً ،

ثم اعلموا بعد ذلك — وقيتم البدع — أن مذهب أهل الحق . أن البارى تعالى يتكلم بكلام قديم ، لامفتتح لوجوده .

وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام . ولم يصر صائر إلى نفيه . ولم يتحل أحد فى كونه متكلماً نحلة نفاة الصفات فى كونه عالما حياً قادراً .

ثم ذهب المعتزلة(١٤٥ت) ، والخوارج(١٤٦ت) ، والزيدية(١٤٧ت) ، والإمامية (١٤٨ت) . ومن عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الله — تعالى عن قول الزائغين — حادث مفتتح وجوده .

وصار صائرون من هؤلاء إلى الإمتناع عن تسميته مخلوقا ، لما فى لفظ

---

(١) فى الأصل « منكروا » .

المخلوق من إيهام الخلق ، إذ الـكلام المختلق ، هو الذى ينوبه المتكلم تخرصاً من غير أصل .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق ، على كلام البارى تعالى .

وذهبت الكرامية(١٤٩ت) إلى أن الـكلام قديم، والقول حادث والقرآن قول الله تعالى ، وليس بكلام الله تعالى .

وكلام الله تعالى عندهم :ــ القدرة على التـكلم .

وقوله حادث قائم بذاته تعالى الله ، عن قول المبطلين وهو غير قائل بالقول القائم به ، وإنما هوقائل بالقائلية تعالى الله عن قول المبطلين .

ص٩٥ / واعلم أن القصود من هذا الباب لايتضح إلا بعد ، أن تثبت كلام النفس، ونرد على منكريه .

فإن قال قائل :ــ

ما احد الـكلام عندكم قبل الخوض فى مقصود المسألة(١) ؟

فالجواب أن تقول :ــ

الـكلام لفظ مشترك يطلق على ما فى النفس وعلى الحروف والأصوات والألفاظ المشتركة لاتضبطها الحدود ، ولـكنا نومىء إلى رسم كلام النفس ،

فنقول :

هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

والمعتزلة انكروا كلام النفس . وزعموا أن الـكلام هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، ونفوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات.

(١) فى الأصل : المسئلة .

وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات ، كما جاز وجود أصوات من غير حروف .

إختلفوا فيه.

وذهب أبو على الجبائى(١٥٠ت)، وابو الهذيل(١٥١ت) والشحام(١٥٢ت) إلى أن الكلام حروف . مفيدة مسموعة ، من الأصوات ، غير مسموعة مع الكتابة .

وربما يثبت ابن الجبائى كلام النفس ، ويسميه الخواطر ويزعم أن تلك الخواطر يسمعها ، ويدركها بحاسة السمع .

وأما الفلاسفة : فالنطق عندهم ينطلق على نطق اللسان ، وهى حروف منتظمة بأصوات متقطعة نظماً ، تعبر عن المعنى الذى فى النفس بحكم الاصطلاح، والمواضعة ، وينطلق النطق عندهم على التمييز العقلى ، والتفكير النفسى والتصوير الخيالى .

وهى معان فى ذهن الانسان مختلفة الاعتبار.

فان اعتبرت بمجرد العقل ، كان تمييزاً صحيحاً بين الحق والباطل ، وإن اعتبرت بمجرد النفس كانت تفكيراً وترديداً بين الحق والباطل حتى يظفر بالوسط ، ويطلع على الدليل .

ويلزمها أن تكون كلية أو جزئية ، بسيطة أو مركبة .

ويلزمها أن تكون ذاتية أو عرضية ، موجبة أو سالبة .

وإن اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديراً أو تصويراً .

والدليل على ما ذهب إليه أهـــل الحق من إثبات كلام قائم بالنفس أن نقول :—

القائل إذا قصد أن يبرهن على مسألة معينة ، فانه يجد من نفسه على

الضرورة ترتيب المقدمات ، واتصافها بالكلية أو الجزئية وابطال قسم وتصحيح آخر .

كذلك الأمير إذا أمر عبده،وجد فى نفسه طلب الطاعة وجداناً ضرورياً.

فان قيل :ـــ

الذى يجد من نفسه العاقل عند قصده إلى نظم الدليل إنما هو النظر ونحن لاننكره .

وكذلك الذى يجد من نفسه اقتضاء الأمر ، إنمـــا هو إرادة الامتثال المأمور لأمره .

فالجواب أن تقول :

النظر إنما هو عبارة عن إحضار المقدمتين فى الذهن ،وتشوف النفس إلى لزوم العلم الثابت من المقدمتين .

والعاقل اذا قصد ليبرهن عن مسألة معينة ، يجد من نفسه أمراً زائداً على احضار المقدمتين فى الذهن وهو الإخبار عن اتصافها بالكلية أو الجزئية أو الصحة أو البطلان .

وقولكم أيضاً :ـــ

ان الذى يجد من نفسه الآمر ،إنما هو إرادة إمتثال المأمور لأمر،باطل ؛ فان الآمر قد يأمر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره ،على ما سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

فان قيل :

الذى يجد من نفسه العاقل إذا قصد ، ليبرهن على مسألة معينة ،إنما هو العلم بالمقدمات ، والذى يجد أيضا من نفسه الآمر ، إنما هو إرادة جعل اللفظ الصادر منه أمراً، على جهة ندب أو إيجاب .

فالجواب أن نقول :ـــ

العاقل إذا قصد ليبرهن على مسألة معينة يعلم على القطع :

أن الذى يجد من نفسه من الإخبار عن المقدمات بالكلية أو الجزئية أو الصحة ، أو البطلان ، ليس من قبيل العلوم ، ولا من قبيل الإعتقادات ، بل هو أمر زائد على ذلك ، وهو المعبر عنه بكلام النفس .

كذلك الذى يجد من نفسه الآمر ، باطل أن يكون إرادة جعل اللفظة الصادرة منه أمراً على هيئة ندب أو ايجاب ؛ فان اللفظة تنصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس .

والماضى لا يراد ، بل يتلهف عليه ، وعلى اضطرار ، نعلم أن ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً على منتقض .

فاذا استبان لك ما يجده الآمر من طلب الطاعة، أمر زائد على الإرادة ؛ فهو المعبر عنه بكلام النفس .

والله الموفق للصواب .

ومما يدل على إثبات كلام النفس أن نقول :ـــ

الكلام جنس من الأجناس تحته أنواع كثيرة مثل :ـــ

الايجاب، والندب(١٥٣ت)، الحظر(١٥٤ت) ، والكراهة(١٥٥ت) والإباحة(١٥٦ت) .

وهذه الأنواع حقائق مختلفة، وأعراض متباينة .

فلا تخلو هذه الحقائق المختلفة :

إما أن ترجع إلى الحروف والأصوات ، لأنه يلزم من ذلك أن يفهم من قول القائل :

« إفعل » .

أن الايجاب فى كل حالة ،وليس الأمر كذلك فانها ترد ،

والمراد بها الندب .

وترد أيضا ، والمراد بها الإباحة .

ويستحيل أن يكون اللفظ هو الإيجاب بنفسه ، فان صورة اللفظة فى إرادة الإيجاب كصورتها فى إرادة الاستحباب إذ هى أصوات متقطعة ضرباً من التقطع .

وجاحد ذلك حائد للضرورة .

فاذا بطل رجوع هذه الحقائق المختلفة الى الحروف والأصوات ،ثبت ص٩٧ لا محالة أن هذه الحقائق معان زائدة/ على الحروف والأصوات، وهوالمعبر عنه بكلام النفس .

فان قال قائل :—

الحروف والأصوات عندكم تدل على كلام النفس ، فيجب أن يتميز دليل الايجاب عن دليل الاستحباب . .

وليس الأمر كذلك عندكم .

فان صيغة افعل تدل عندكم تارة على الايجاب ، وتارة على الاستحباب .

فالجواب أن نقول :—

الحروف والاصوات لا تدل بنفسها ، وذاتها ، على كلام النفس ، وانما تدل بالإصطلاح والمواضعة ، وذلك يختلف بالمواضعة ، والاقاليم ، بخلاف الإيجاب، والندب، والإباحة ،والحظر ،والكراهة .

فان هذه حقائق ثابتة لاتتبدل بالإسم ، والاقاليم، والمواضعة .

فخرج لك من ذلك ثبوت كلام قائم بالنفس . والله الموفق للصواب .

فصل

فإن قال قائل :

ما دليلكم على إثبات كون البارى تعالى متكلماً ؟

فالجواب أن نقول :

طرق الفرق فى اثبات كون البارى تعالى متكلماً مختلفة مع اتفاقهم على كونه تعالى متكلماً .

فنهم من استدل بالعقل المحض .

ومنهم من دليله مركب من العقل والسمع .

ونحن الآن نورد طرقهم فى اثبات كون البارى تعالى متكلماً ونبين الاعتراض عليها .

فمما استدل به الاستاذ أبو اسحق (١٥٧ت) رضى الله عنه من جهة العقل أن قال :

دلت الأفعال بامكانها ، واتقانها على أنه تعالى : عالم . ويستحيل أن يعلم شيئا ، ولايخبر عنه ، فان العلم والخبر يتلازمان ، فلا يتصور وجود أحدهما دون الثانى .

ومن لاخبر عنده عن معلومه ، لايمكن أن يخبر عنه ومن المعلوم أن البارى تعالى يصح منه التكليف ، والتعريف والتنبيه ، والإرشاد ، فوجب أن يكون له كلام وقول يكلف ، ويعرف ، ويخبر ، وينبه .

فهذا دليل عقلى على زعمه ، يوصل إلى اثبات كون البارى تعالى متكلما.

ونحن الآن نبين الاعتراض عليه .

وهذا الدليل يتركب من الشرطي المتصل .

والنزاع في لزوم التالي للمقدم وهو قوله :

ان ثبت كون الباري تعالى عالماً ، ثبت كونه متكلما .

فان قيل :

الدليل على لزوم التالي للمقدم أن كل عالم ، لايستحيل عليه أن يخبر على وفق معلومه .

والباري تعالى عالم فلا يستحيل أن يخبر على وفق معلومه ، وهذا البيان من القياس الحملي .

فالجواب أن نقول :

النزاع في المقدمة الكبرى ، وهو قولك ، وكل عالم :

فلا يستحيل أن يخبر على وفق معلومه ، فانا لانسلم ذلك ، الا اذا ثبت أن المحل قابل للكلام .

وخصومنا من الفلاسفة ، والصابئة ينازعون في ذلك أشد النزاع .

تخرج لك من ذلك سقوط استدلال الاستاذ أبي اسحق على لزوم التالي للمقدم .

ص ٩٨ وقد استدل أيضا بعض النظار / على اثبات كونه متكلما ، بدليل عقلي على زعمه ؛ فقال :

قد ثبت بدليل العقل أن الباري تعالى وتقدس : ملك مطاع ،

ومن حكم الملك أن يكون له أمر ونهي .

كما دلت الجائزات من الحوادث على كونه قادراً من حيث الايجاد وعلى كونه عالماً من حيث الاتقان .

وكذلك أيضا تدل الجائزات من حيث كونها (١) بأمرين ومنهيين ، على كون البارى تعالى متكلما .

والجواب أن نقول :

هذا الدليل يتركب من قياس حملى .

والنزاع فى المقدمة الكبرى منه وهو قوله :

وكل ملك فلا بد أن يكون له أمر ونهى .

فان الخصم لايسلم أن يكون له أمر ونهى بالقول .

لكن الخصم يقول :

البارى تعالى وتقدس ملك مطاع ، وله أمر ونهى .

لاعلى طريق قولى ، بل على طريق فعلى .

كما قال تعالى : ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا : طائعين [٤١ : ١١]

ثم ذلك ليس خطابا قوليا بل تصريفا وتسخيرا بحيث لو عبر عن تلك الحالة من التصرف والانقياد ، كان ذلك أمراً بالإتيان ، وجوابا بالطاعة . لا بالعصيان .

فخرج لك من ذلك بطلان استدلاله على كون البارى تعالى متكلما من جهة العقل .

وقد دل بعض المتكلمين على إثبات كون البارى تعالى متكلما ، بدليل متركب من السمع والعقل .

فان قيل :

قد دل العقل على كون البارى سبحانه وتعالى حيا .

---

(١) فى الأصل : « كونهم » .

والحيُّ يصح منه أن يتكلم ، بأمر ونهى، كما يصح أن يعلم ، ويقدر .

فلو لم يتصف بالكلام ،لزم أن يكون متصفاً بضده، وهو الخرَس ،وهو آفة ونقيصة .

والبارى تعالى منزه عن الآفات والنقائص .

إذ قد أجمعت الأمة ، وكل مؤمن بالله تعالى . على تقديس البارى تعالى ، من الآفات والنقائص .

وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى :

والجواب أن نقول :

انتم مطالبون بتصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى الثانى، وهو قولكم :

وكل حى يصح منه أن يتكلم ، ويأمر وينهى .

فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به على إثبات كون البارى تعالى متكلما

فإن قيل :

ما دليلكم على إثبات كون البارى تعالى متكلما ؟

فالجواب : أن نقول :

يدل على ذلك الإجماع والنص .

فأما الإجماع فهو أن نقول :

اتفق كل من ينتمى إلى الإسلام ، على إثبات كون البارى تعالى متكلما.

وأما النص فقوله تعالى :

« وَكلم اللهُ موُسى تَكليما » [٤ : ١٦٤]

ومما نخص به الفلاسفة أن نقول :

ألستم تقولون بأن واجب الوجود من حيث يعطى العقل ،عاقل ؟

ص٩٩ ومن حيث / يعطى القدرة قادر ؟

ومن حيث أبدع النظام على أتم وجوه الكمال مريد ؟

فهلا قلتم من حيث أنه أعطى النطق النفسانى آمر متكلم ؟

ثم هلا حملتم كلامه وأمره ونهيه على ما حملتم عليه علمه وقدرته ، وإرادته فيصير النزاع بيننا وبينكم واحد .

ويرجع الأمر إلى مسألة الصفات .

وقد تقدم القول فيها ، والله الموفق للصواب .

فصـــل

ذهب أهل الحق إلى أن المتكلم من قام به الكلام .

وقالت المعتزلة :

نحن نوافقكم على أن البارى تعالى متكلم . لكن نقول :

حقيقة المتكلم : من فعل الكلام ؛ فهو فاعل الكلام فى محل، بحيث يسمع، ويعلم أنه كلامه ضرورة .

ثم، ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته ؛ إذ معنى كون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه

وعلى موجب ذلك ، لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل وهذا الذى ذكروه باطل من أوجه منها أن نقول :

لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان ، لا يعلم كون المتكلم متكلماً، من لم يعلمه، فاعلا للكلام .

وليس الأمر كذلك. فإن من سمع كلاما صادراً من متكلم علم على الضرورة كونه متكلما مع الذهول عن كونه فاعلا لكلامه ، أو مضطراً إليه .

ويستحيل العلم بالمحقق مع الجهل بالحقيقة .

فخرج لك من ذلك أن كون المتكلم متكلما، ليس معناه كونه فاعلا للكلام.

ومما يدل على أن المتكلم ليس معناه كونه فاعلا للكلام أن القائل إذا قال :

---

(١) فى الأصل : « ممن »

خرج اليوم زيد ، فهذا الصادر منه ، كلامه ، وهو المتكلم به ،

فلو خلق الله تعالى ، هذه الأصوات فى العبد ، ضرورة ، فلا يخلو المخالف ، إما أن يقضى بكون المحل متكلما ، أو لا يقضى به .

فإن زعم أن المحل ليس بمتكلم . فقد جحد الضرورة .

وإن قال : إنه متكلم ، فقد نقض قوله : أن حقيقة المتكلم من عقل الكلام . فإن الكلام من فعل الله تعالى فى الصورة المعروضة .

ومما يدل على بطلان قول من يقول :

إن المتكلم من فعل الكلام ، أن كافة الأشعرية تعتقد ألا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى .

ويلزم على مساق ذلك ألا يعلم أحد منهم كون المتكلم متكلما ، ثم نقول :

كل معنى قام بمحل ، وصف المحل به لا محالة .

فذلك المعنى من حيث هو مخلوق ينسب إلى الفاعل . ومن حيث هو معنى قام بمحل ، ينسب إلى المحل ، محل المعنى موصوف به لا محالة .

فالذى وصف به الفاعل هو وجه حدوثه منتسباً إلى قدرته ، والذى وصف به المحل هو قبوله له ، واتصافه به ، وهذان الوجهان معقولان ، لا يشك فيهما عاقل .

ص١٠٠ فمن جعلهما وجهاً واحداً حتى / يكون معنى كونه فاعلا هو معنى كونه موصوفاً ، فقد خرج عن المعقول لا محالة ، وكابر الضرورة .

ثم نقول :

كما يجب أن الحركة ، إذا قامت بمحل يسمى المحل بها متحركا ، سواء كانت الحركة ضرورية ، أو اختيارية فكذلك الكلام .

ثم نقول :

خصومنا من المعتزلة متفقون على أن المعجزات من فعل الله سبحانه وتعالى، غير مكتسبة لجنس البشر .

ثم من المعجزات ما هو : نطق وقول ، يخلقه الله فى جماد وحيوان : مثل : تكليم ذراع الشاة المسمومة ، وقولها :

« لا تأكل منى فإنى مسمومة » .

ومثل : تسبيح الحصا فى يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشهادتها برسالته.

ومثل : منطق الطير . إلى غير ذلك .

وكل ذلك من فعل الله سبحانه وتعالى .

فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فيجب أن يكون البارى تعالى متكلما بها ، إذا كان فاعلها . وهذا محال .

ثم يتضح الإلزام على النجارية (١٥٩ ت)، فإنهم يوافقون الأشعرية (١٦٠ ت) فى أن الله تعالى خالق أعمال العباد ؛ فيلزمهم أن يقولوا :

هو قائل بقولهم ، متكلم بكلامهم .

وعلى الجملة قول القائل :

إن حقيقة المتكلم : مَنْ فعل الكلام .

وقوله : —

إن الله خالق أعمال العباد يؤدى إلى التناقض . وإلى جحد الضرورة .

فخرج لك من ذلك بطلان قول من يقول :

المتكلم من فعل الكلام .

ثم نقول :

الكلام فى تفاصيل الكلام ، فرع لثبوت كون البارى تعالى متكلما . فيم تنكرون على من يقول : انه ليس بمتكلم أصلا ؟ .

فإن قالوا :ـ

المتكلم من فعل الكلام، والبارى تعالى مقتدر على خلق الكلام،وابداعه.

فالجواب أن تقول :

معاشر المعتزلة ، هاتان المقدمتان . أعنى قول القائل :

المتكلم من فعل الكلام .

وقول القائل :

البارى تعالى مقتدر على خلق الكلام ، يستحيل أن يكون منهما نتيجة ، لأن الحد الأوسط الجامع بينهما غير ثابت .

وإذا انتفى الإزدواج انتفى الانتاج .

وهذا بين لاخفاء[1] به .

فإن قال قائل :ـ

نضيف لقولنا : المتكلم من فعل الكلام ، مقدمة أخرى حذفت وهى:

البارى تعالى فاعل للكلام .

ويحصل[2] الإزدواج والإنتاج، ويكون تحديد الدليل :ـ

البارى تعالى فاعل للكلام ، وكل فاعـــل للكلام متكلم ، فالبارى تعالى متكلم.

ونضيف أيضا أن قولنا :ـ

البارى تعالى مقتدر على خلق الكلام مقدمة أخرى ، وهى ، قول القائل :

وكل مقتدر على خلق الكلام متكلم .

ويحصل الإزدواج والانتاج ، ويكون تحديد الدليل :ـ

---

(١) فى الأصل «حقاب» وهى كلمة غير واضحة وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : « فعل »

الباری تعالی مقتدر علی خلق الـكلام، وكل مقتدر على خلق الـكلام متـكلم، فالباری تعالی متـكلم .

فالجواب أن تقول :

نحن نسلم حصول الإزدواج والانتاج على هذا السياق ،ولـكن انتم مطالبون فی الدليل الأول ، وهو قولـكم :

ص١٠١ الباری تعالی فاعل الـكلام ، وكلّ فاعل للـكلام متكلم / بتصحيح المقدمة الصغرى والـكبرى ليتم [1] لـكم ذلك معاشر المعتزلة ..

وقد قدمنا بطلان مذهب من يقول:المتـكلم من فعل الـكلام .

ثم نقول :وانتم مطالبون فی الدليل الثانی بتصحيح المقدمة الـكبرى وهی قولـكم :وكل مقتدر علی خلق الـكلام : متـكلم .

نخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به على كون الباري تعالى متكلما ، واقتصارهم على الدعاوى العرية عن البرهان .

فإن قالوا:

طريقنا فی إثبات كونه متكلماً المعجزات الدالة على صدق الأنبياء ،والرسل عليهم الصلاة والسلام . [الذين[2]] أخبروا عن كون الباری تعالی متـكلما ، وهم المصدقون ، بالآيات والمعجزات . فالجواب أن تقول :ـــ

معاشر المعتزلة، انتم [3] معارضون مصدون[3] عن إثبات المعجزات،والتوصل إلى العلم بوجوهها الدالة على صدق المتحلين[4] بها .

(١) فی الأصل: « يتم ».

(٢) إضافة من عندما ليستقيم المعنى .

(٣ - ٣) فی الأصل : « يطالبون مصدودون » .

(٤) فی الأصل : « المتحدين » .

فإن وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، نزولها منزلة قول البارى سبحانه وتعالى «صدق عبدى»

وانتم معاشر المعتزلة نزلت المعجزة عندكم منزلة قول الشجرة: صدق هذا. لأن معنى كون البارى تعالى متكلما عندكم أنه خلق كلاماً فى جسم.

وقول الشجرة :— «صدق هذا» :

لا يفيد العلم بصدق الرسل، عليهم الصلاة والسلام، فكذلك ما نزل منزلته.

وإنما تفيد المعجزة العلم بالصدق، إذا نزلت منزلة قول الله: «صدق هذا» بكلام قائم بنفسه.

وانتم معاشر المعتزلة تحيلون على البارى تعالى، كلاماً قائماً بذاته، تعالى الله عن قول المبطلين، فقد انسد عليكم طريق الاستدلال على إثبات كون البارى تعالى متكلما.

وذلك ما أردنا بيانه.

والله الموفق للصواب.

ومما يعظم موقعه عليهم أن نقول:

بم تنكرون على من نقول:

إن البارى تعالى متكلم لنفسه كما أنه عندكم، حى عالم قادر لنفسه.

فإن قالوا :—

يستحيل ذلك لأن الصفة الثابتة للنفس، يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بجميع المتعلقات، ربما عضدوا هذا بأن قالوا:

إنما وجب كون البارى تعالى عالما بكل معلوم. لما كان عالما لنفسه.

فلو كان كونه متكلما ثابتاً لنفسه لزم أن يعم، ويلزم من ذلك أن يكون البارى تعالى آمراً بالخير والشر، وذلك محال.

والجواب أن نقول :—

دليلكم على استحالة كون البـــارى تعالى متكلماً لنفسه يتركب من شرطى وحملى.

والنزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قولهم : —

وكل صفة ثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها .

فإن قالوا :

قد استشهدنا بكونه تعالى عالما بكل معلوم .

فالجواب أن نقول :—

ص١٠٢ ذلك / تحكم منكم ، فلم زعمتم أنه إنما يجب كونه عالما بكل معلوم من حيث كان عالما لنفسه .

وقد علمتم من مذهب خصومكم ، اعتقاد ثبوت الصفات والمصير إلى أن البارى تعالى عالم بعلم .

ثم نقول : —

معاشر المعتزلة ، قد نقضتم هذه القاعدة، وهى قولكم :—

كل صفة ثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها .

فإنكم اثبتم كون البارى تعالى قادراً لنفسه .

ولم يجب عمومها على أصولكم ، وقولكم بأن مقدورات العباد غير مقدورات له .

فإن قالوا:

مقدورات العباد غير مقدورات البارى تعالى وتقدس من حيث استحال مقدور بين قادرين .

فالجواب أن نقول :

هذا الذى ذكرتموه تعليل للنقض ، وهو غير مقبول .

باتفاق النظار ، ولا يلزم الجواب عنه .

فهذه الزامات لاحيلة للخصوم فى دفعها .

والله الموفق للصواب .

ونحن الآن نورد الدليل على ثبوت كلام قديم للبارى تعالى وتقدس ، ثم نورد بعد ذلك شبهه المخالفين على استحالة كلام قديم أزلى ،نتقصىّ عنها مستعينين بالله تعالى .

فصل

فإن قال قائل :

ما دليلكم على ثبوت كلام قديم للباري تعالى وتقدس .

والجواب أن نقول :

قد ثبت كون الباري تعالى متكلما . واختصاص هذا الحكم به بالطرق المتقدمة؛ فلا يخلو :

إما أن نقول هو : متكلم لنفسه ، أو متكلم بكلام .

وباطل أن يكون متكلماً لنفسه بالطرق المتقدمة فى إثبات الصفات ، فلم يبق إلا أن يكون متكلما بكلام .

فإذا تقرر ذلك ، فلا يخلو[1] كلامه إما أن يكون قديماً أو حادثاً .

وباطل أن يكون حادثا ، لأن الباري تعالى وتقدس ، لا يخلو إما أن يكون أحدثه فى ذاته ، أو فى محل آخر ، أو لا فى محل .

وباطل أن يكون أحدثه فى غير محل ، بالذى أبطلنا به إرادة حادثة لا فى محل .

وقد تقدم القول فى ذلك على أنه لا قائل بأن الباري تعالى أحدث كلاماً فى غير محل .

وباطل أن يكون أحدثه فى محل آخر ، لأنه يلزم عن ذلك أن يكون المحل هو المتصف به دون غيره ، إذ لو وجب حكمه لغيره ، لم يكن بإيجاب الحكم له أولى من ايجابه لغيره .

---

(١) فى الأصل : « يخلوا » .

وباطل أيضا أن يكون أحدثه فى ذاته ، لأنه يلزم من ذلك حدوث البارى تعالى وتقدس .

وقد تقدم القول فى ذلك .

وإذا بطلت الأقسام، ولا مزيد عليها ، اذاً بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها.

فخرج لك من ذلك بطلان حدوث كلامه تعالى وتقدس .

واذا بطل كونه حادثا ، لم يبق الا أن يكون قديما .

وذلك ما أردنا أن نبين .

والله الموفق للصواب .

فصل

شبه المخالفين : —

فمما عولوا عليه أن قالوا : —

ص١٠٣ إذا أثبتم كلاما قديما / أزليا لم يخل بعد ذلك من أمرين: —

إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ، أو لا تقضوا بذلك .

فإن حكمتم أنه كان في الأزل أمراً ، نهيا ، اخبارا ؛فذلك باطل من أوجه :

منها أن من حكم الأمر والنهي، أن (١ يصادقا بأمور أو منهيات ١) ولم يكن الأزل مخاطب معرض ؛لأن يحث على أمر ،ويزجر عن آخر .

ويستحيل كون المعدوم مأموراً .

والوجه الثاني في البطلان، أن كلامه مع نفسه من غير مخاطب ،سفه،ولا يليق ذلك بالحكم ؛ لأن قوله تعالى :

« محمد رسول الله [من آية ٢٩ : ٤٨] .

وقوله تعالى : —

« إنا أرسلنا نوحا » [من آية ١ : ٧١] ونوح عليه السلام غير موجود وكذلك « محمد صلى الله عليه وسلم » من البعث والسفه .

(١ — ١) غير واضحة بالأصل . وقد رجحنا ماثبتناه .

وإن حكمتم أنه لم يكن فى الأزل :أمرا، نهيا إخباراً ؛ فقد ذهبتم الى مالا يعقل وارتكبتم حجد الضرورة .

والجواب أن تقول : —

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى . والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل الذى سيق (١) لابطال أحد القسمين ، وهو قولهم: —

ان ثبت الأمر لزم أن يكون المأمور موجودا ، بل يجوز أن يتعلق الأمر بالمعدوم على تقدير الوجود .

وكذلك نطالبهم أيضا تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى، الذى سيق لابطال هذا القسم وهو قولهم : —

كل خبر وأمر ، ونهى يثبت ، والمخاطب معدوم ؛ فهو عبث وسفه .

وقد أنفصل عبد الله بن سعيـــد الكلابى (١٦١ت) عن هذه الشبهة بأن قال : —

كلام البارى تعالى فى الأزل ، لم يتصف بكونه أمراً ، نهيا ، اخبارا ، وانما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين .

فاذا أبدع الله أفعال (٢) العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر ، أتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهى عنده من صفات الأفعال ، بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا رازقا وهذا الذى ذكره فى الحقيقة جحد للضرورة وتعرض لالتزام الجهالة .

وفى ما ذكرناه من الانفصال مقنع إن شاء الله تعالى .

---

(١) فى الأصل : «سيق» . وورد بالهامش فى مقابل السطر لفظ سيق وهو الأصح .

(٢) فى الأصل «فان»

ثم نقول للخصوم .

ان هذا الإشكال لم يختص بمسألة الكلام ، بل هو جاير فى كل صفة أزلية تتعلق بمتعلقها مثل : —

العلم والقدرة والارادة . ووجه الانفصال عنه ماذكرناه .

شبهة أخرى لهم : — قالت المعتزلة : —

أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى وأنه سور ، وآيات، وحروف منتظمات ، وهى مسموعة مقروءة ، ولها مفتتح ومختتم .

ص ١٠٤ والكلام الأزلى، لا يتصف بمثل هذه / الأوصاف ، وربما حرروا هذه الشبهة. فان قالوا : —

كلام الله سور وآيات ولها مفتتح ومختتم .

وكل ما ثبت أنه سور وآيات وله مفتتح ومختتم ، حادث ؛ فكلام الله حادث.

والجواب أن تقول : —

هذه الشبهة تتركب من أقيسة حملية .

والتلبيس والمغالطة إنما وقع(1) فى المقدمة الصغرى من الحملى الأول وهو قولهم :

كلام الله تعالى قرآن ، والقرآن سور وآيات ؛ فكلام الله سور وآيات لأن قول القائل : —

كلام الله لفظ مشترك يطلق على كلام الله تعالى القائم بذاته ، ويطلق على الدلالة على كلام الله تعالى ؛ فان الدليل هاهنا سمى باسم المدلول . وكذلك القرآن أيضا لفظ مشترك يطلق على الدلالة تارة ، وعلى المدلول أخرى .

---

(1) فى الأصل : وقعت .

ثم نقول للمعتزلة : —

أنتم أحق بمخالفة الإجماع من الأشعرية (١٦٢ت) فإن كلام الله تعالى عندكم ، إذخلقه كان أصواتا ثم تصرمت وانقضت .

والمكتوب بين دفتى المصحف ، والمتلو ليس ، بكلام الله تعالى على أصلكم .

وقد أجمعت الأمة قاطبة على أن الذى بين دفتى المصحف كلام الله تعالى ، فأنتم أحق بمخالفة الاجماع من خصومكم ، ومن تصريحكم بأن كل قارىء آت بمثل كلام الله تعالى وقد قال الله تعالى : —

« قلْ لئنْ أجتمعت الإنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » الآية [٨٨ : ١٧] .

ولأجل هذا الإلزام ، صار ابو على الجبائى إلى ان كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارىء ، وعند كتابة كل كاتب ، ثم الكلام عنده ، حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ،

وهى ليست اصواتا .

وزعم انها توجد عند الكتابة .

فاذا اتسقت الأحرف المنظومة وجدت حروفا قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية ، والأسطر الظاهرة .

ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة ، وإن لم تكن أصواتا . ولا ترى عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضا من قرأ كلام الله تعالى ، ثبتت مع أصواته حروف هى قراءته ، وهى مغايرة للقراءة وللاصوات .

وهذا كله جحد للضرورة ، وإلتزام للجهالة ؛ ولا نتشاغل بالرد على مثل هذه المقالة .

شبهة أخرى لهم : قالت المعتزلة :

أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف . على أن القرآن كلام الله تعالى ، وأنه معجزة للرسول عليه السلام .

والآية على صدقة ، والمعجزة لا تكون فعلا خارقا للعادة واقعا على يدى[1] النبى .

ويستحيل أن يكون القديم معجزا ، إذ لا اختصاص للصفة .

ص١٠٥ الازلية ببعض المتحدين من بعض ، ولو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس/ معجز ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً .

وهذه الشبهة تتركب من أقيسة حملية .

والجواب عنها كما تقدم أن الكلام والقرآن لفظ مشترك يطلق على الدلالة والمدلول .

فنقول :ـــ

التلبيس وقع فى المقدمة الصغرى من الحملى «الاول» وهو قوله: كلام الله تعالى قرآن ، والقرآن معجزة للرسول عليه الصـــلاة والسلام . فكلام الله معجزة .

فان قيل :

إذا قلتم إن القرآن يطلق على الدلالة والمدلول فيلزم على مساق مذهبكم ان يكون فى الوجود قرآنان وقد اجمعت الامة على أن القرآن واحد .

والجواب أن نقول :ـــ

---

(١) فى الأصل غير واضحة وقد رجحنا ماأثبتناه . وقد كانت أقرب إلى أن تكون «تحدى» .

إن عنيتم ان يكون فى الوجود قرآنان معجزان ، فذلك غير لازم ، لأن المدلول هو كلام الله تعالى القديم ،وهو غير معجز ، ولم يقع التحدى (٢) .

فخرج لك من ذلك ان مالزموه غير لازم ، وان القرآن المعجزة واحد .

وذلك ماأردنا بيانه .

(٢) فى الأصل : «التحرث»

فصل

فإن قيل :

إذا حكمتم بأن كلام البارى تعالى قديم أزلى ، فهل تحكمون بأن كلامه تعالى وتقدس واحد ؟ أو تحكمون بأنه يتعدد بتعدد أنواع الكلام ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول :

فهذا ما اختلف فيه المتكلمون الصائرون إلى كلام البارى تعالى قديم أزلى.

فالذى ذهب إليه معظمهم أن كلامه تعالى وتقدس واحد.

ثم هؤلاء انقسموا قسمين:

فمنهم من قال : ان كلامه واحد ، وهو مع ذلك أمر ونهى وخبر .

ومنهم من قال إنه واحد وهو فى الحقيقة راجع إلى الخبر .

وذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى وتقدس ، يتعدد بتعدد أنواع الكلام وهوالمختار عندنا .

فإن قيل:

مادليلكم على ذلك؟

فالجواب أن نقول :

الدليل عليه أنه قد ثبت أن البارى تعالى وتقدس متكلم، وثبت أنه واحد ، ناه ، مخبرٌ واعدٌ ،متوعد.

والكلام فى الحقيقة جنس ، وهذه أنواعه .

وهذه الأنواع حقائق[1] مختلفة ، [لها][2] وخواص متباينة .

ومن المحال إشتمال موجود بالفعل على حقائق مختلفة ، وأنواع متباينة .

والكلام والحقيقة ، جنس ينقسم إلى هذه الأنواع .

والجنس ليس له وجود بالفعل ، وإنما هو موجود بالقوة .

والموجود بالفعل أنواع الجنس .

وكما نعلم إستحال وجود حيوان واحد بالفعل يكون إنسانا وأسداً وفرساً ؛

فكذلك نعلم استحالة وجود كلام واحد بالفعل ، يكون أمراً نهياً خبراً .

والتزام ذلك جحد للضرورة . والتزام للجهالة .

والنوع الأخير فى الحقيقة له فصول مقدمة .

يوجد الفاعل منه اشخاصاً مع فصوله المتقدمة بالفعل ، وليس له فصل منقسم .

ص١٠٦ والجنس المتوسط / له فصل مقدم ويستحيل وجود الجنس بالفعل إلا أن يتنوع ، وإنما هو موجود بالقوة .

فقول القائل :

الكلام جنس وهو مع ذلك موجود بالفعل مع جميع أنواعه وفصوله المنقسمة : وهو مع ذلك ذات واحدة ، كلام سفسطائى[3] يعرف بقلة إرتياض قائله فى المعقولات وركونه إلى الألفاظ والعبارات .

فإن قيل :

نحن لا نثبت الحقائق المختلفة والخواص المتباينة لذات واحدة لكنا نقول :

كون الكلام أمراً نهيا خبراً أوصافاً لأقسام الكلام .

فلا يبعد إجتماع هذه الأوصاف فى حقيقة واحدة .

---

(١) غير واضحة فى الأصل . وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

(٣) فى الأصل : سوفسطائى

وقولكم :

إن هذه أقسام ،إنما يسلم لكم ذلك فى الشاهد ،ولسنا نسلم ذلك فى الغائب .

بل نقول :

إنها أوصاف تابعة للكلام غائباً ، كما يقول الجوهر قائم بذاته ، متحيز ، قابل للأعراض . وهذه أوصاف نفسية ثابتة للجوهر . فلذلك نقول .

الكلام ذات واحدة ، وهو مع ذلك أمر نهى خبر .

فالجواب أن نقول :

هذا الذى ذكرتموه تحويم[1] على جحد الضرورة . ونحن لا ننكر إثبات أوصاف نفسية لذات واحدة ، مثل التحيز وقبول الأعراض ، وإنما ننكر إثبات حقائق مختلفة وأوصاف متباينة لذات واحدة

ومن المعلوم على الضرورة أن الأمر والنهى مختلفان بالحد والحقيقة ،فإثبات ذلك لذات واحدة محال .

وقولكم :

إن الأمر والنهى والخبر ،أقسام فى الشاهد ، وأوصاف فى الغائب ، قول سفسطائى خبيث ، لأن الحقائق والمعقولات لاتتبدل بالشاهد والغائب .

فإن قيل :

بم تنكرون على من يقول إن الكلام معنى واحد هو فى الحقيقة راجع إلى الخبر .

ثم التعبير عن ذلك المعنى ، إذا كان المعلوم محكوماً بفعله بالأمر ، وإذا كان المعلوم محكوماً بتركه بالنهى ، وإذا تعلق بشىء وليس فيه اقتضاء وطلب، سمى خبراً .

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

فإن كان فى وقت قد وجد المعلوم، وانقضى، كان التعبير عنه بالخبر عما كان.
وإن كان فى وقت لم يوجد المعلوم، وسيوجد كان التعبير عنه بالخبر عما سيكون.
قالوا :
فالأقسام المذكورة ترجع فى الحقيقة الى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات وإلا فالكلام الأزلى واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص والصفات.
فالجواب أن نقول
هذا الذى ذكرتموه ، ليس له تحصيل ، فإن حقيقة الأمر الإقتضاء ، والطلب وكذلك النهى.
فالأمر فى الحقيقة طلب الفعل ، واقتضاؤه على وجه المسألة والنهى طلب الترك واقتضاؤه على غير وجه المسألة.
ومن المعلوم على الضرورة أن الخبر ليس فيه اقتضاء وطلب.
فخرج لك من ذلك أن قول القائل :
ص١٠٧ أقسام الكلام الى الخبر / قول سفسطائى ، لا يرتكبه عاقل.
وثبت أن كلام البارى تعالى ، يتعدد بتعدد أنواع الكلام.
والله الموفق للصواب .

باب القول فى إرادة(١) الكائنات

أعلموا وفقكم الله أن مذهب أهل الحق : ـ

أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا تختص مشيئةالبارى بصنف من الحوادث ، دون صنف .

بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها ، نفعها ،وضرها.

ثم من الأشعرية من أطلق ذلك عاما ، ولم يطلقه تفصيلا .

فإذا سئل عن الكفر ، هل هو مراد له تعالى وتقدس عن الخصوص ؟

لم يطلق ذلك لما فيه عنده من إيهام الزلل ، لأن السابق إلى بادىء الرأى أن كل ما يريده الله تعالى يأمر به ، ويحرض عليه .

قالوا :

وكثير من الألفاظ تطلق على جهة العموم.

ولا يجوز إطلاقها على جهة الخصوص . ومثال ذلك .

قول القائل :

العالم بما فيه الله تعالى .

ولا خلاف فى جواز إطلاق ذلك .

ولو قال قائل :

الزوجة لله تعالى ، والولد لله .

لكان هذا الإطلاق محرما إجماعاً .

وصار بعض الأشعرية إلى جواز إطلاق ذلك معمما ومخصصاً ، مجملا ، ومفصلا .

---

(١) فى الأصل : أردة .

وممـا اختلفت الأشعرية فى[1] إطلاقه أيضا .
«الرضى» «والمحبة» . مثال ذلك قول القائل :
هل يحب الله كفر الكافرين ويرضاه ؟
فمنهم من جوز إطلاق ذلك .
ومنهم من لم يجوزه .
والذين صاروا من الأشعرية إلى جواز إطلاق ذلك ، تحزبوا حزبين :
فمنهم من قال :
«المحبة والرضى» بمعنى الإرادة ، وقالوا على موجب ذلك .
إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها محبة ورضى .
وإذا تعلقت بنعمة [لا][2] تنال عبداً ، فإنها تسمى سخطاً .
وقال الحزب الثانى :
«المحبة» «والرضى» ، يعبر بهما عن أنعام الله تعالى وأفضاله وهما من صفات أفعاله عندهم .
قالوا :
وإذا قال القائل .. أحب الله العبد ، فليس المراد : تحننا[3] عليه ، بل المراد أنعامه على عبده ، ومحبة العبد لربه إذعانه له ، وانقياده إلى طاعته . فانه تبارك[4] وتعالى ، يستحيل أن يميل ، أو يمال إليه .
فالذين جوزوا إطلاق ذلك قالوا :

---

(١) فى الأصل : « فيه »
(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .
(٣) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .
(٤) فى الأصل : تبرك.

الرب تعالى يحب الكفر ، ويرضاه كفراً معاقباً عليه

فهذا مذهب أهل الحق .

وأما الفلاسفة . فقالوا :

النظام فى العالم متوجه إلى الخير ، لأنه صادر عن أصل الخير ، لأن الخير يتم به وجود كل شيء .

والبارى تعالى عندهم ، لما علم نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان فاض عنه ، ما عقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ فى الامكان .

وذلك عندهم هو الغاية الأزلية(١٦٤ت) ، والارادة السرمدية ؛ فكان الخير عندهم داخلا فى القضاء الالهى دخولا بالذات لا بالعرض .

والشر داخـــل فى القدر دخولا بالعرض لا بالذات .

ص١٠٨/ وحقيقة مذهبهم أن الوجود عندهم من حيث هو وجود :خير . والعدم من حيث هوعدم :شر .

والشر المطلق على أصولهم لا وجود له ويستحيل ثبوته وكذلك الشر بالذات يستحيل ثبوته على أصولهم .

فالشر داخل فى القدر بالعرض عندهم ، مثال ذلك :

الجهل والعجز والتشويه فى الخلقة ، والأمراض وغير ذلك ؛ فيتحقق أن الشر المطلق لا وجود له إلا فى اللفظ والذهن .

وأما الشر بالعرض ،فله وجود عندهم، وانما يلحق مافى طباعه أمر نا بالقوة.

فالبارىء تعالى مريد للخير ارادة بالذات ، اذ هو مصدر الخيرات .

والشر عندهم صادر بالعرض ، والأمور اذا توهمت عندهم تنقسم الى خير مطلق ، والى شر مطلق ، والى خير ممتزج بشر .

ثم الخير الممتزج عندهم ينقسم الى ثلاثة أقسام :

اما غلبة الخير ، أو غلبة الشر ، أو المساواة .

فأما الشر المطلق ، أو الغالب ، أو المساوى ؛ فلا وجود لها أصلا عندهم .

والموجود عندهم الخير المطلق ، والغالب فى وجوده الخير ، وليس يخلو عن شر ، لأن هذا القسم الأخير ، الأحسن فيه أن يوجد ، لأن عدم كونه أعظم شراً من كونه ؛ فواجب على أصولهم أن يوجد(1) لكى لا(1) يفوت الخير الكلى بوجود الشر الجزئى ؛ لأنه اذا امتنع(2)وجود ذلك القدر من الشر عند الفلاسفة ، امتنع وجود أسبابها التى تؤدى عندهم إلى الشر بالعرض .

وكان منه أعظم خللا فى نظام الخير الكلى .

قالوا :

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض .

وأعلم وفقك الله أن الفلاسفة ، لا يستقيم منهم الكلام فى هذه المسألة ، لأنهم اثبتوا ذاتاً بسيطة واحدة من جميع الجهات .

ونفوا كونه مريداً .

وكذلك الكعبى (١٦٥ت) والنجار (١٦٦ت) من المعتزلة ، نفوا أيضاً كونه مريداً .

فلا يستقيم من الجميع الكلام فى هذه المسألة .

ومذهبهم ما ذكرناه .

وقول الفلاسفة :

النظام فى العالم متوجه الى الخير ، لأنه صادر عن أصل الخير ، وذلك عندهم هو العناية الأزلية ، والارادة السرمدية ، تلبيس ، وتدليس .

ومذهب القوم على الحقيقة نفى الارادة ، ونفى كونه مريداً .

---

(1) فى الأصل : كلمة واحدة : ليلا

(2) فى الأصل « اجتمع »

ثم لو سلمنا لهم جدلا تلبيسهم ، وتدليسهم فى كونه تعالى مريداً .

لكان الجواب أن تقول :

معاشر الفلاسفة ، لسنا ننازعكم فى اصطلاحكم على الخير ، ما هو ؟

وأن النظام فى العالم متوجه الى كمال ؟

وانما النزاع بيننا وبينكم فى كل ماثبت فى العالم من الاعتقادات الفاسدة، والجهالات الباطلة ، والأخلاق الذميمة ، والأمور القبيحة .

أهى خاصه بإرادتنا دون ارادة البارى تعالى وتقدس ، أم هى مرادة له ؟

فان قالوا :

ص١٠٩ انها/ مرادة لله تعالى ، فقد سلموا المسألة ونقضوا أصولهم .

وان قالوا :

انها غير مرادة لله ، لزمهم من ذلك تعجيز البارى سبحانه ، لأنه قد وقع كثير من الحوادث على غير اختيار البارى تعالى وتقدس ، وقد أراد ما لم يكن ، وكان مالم يرد ، ولم تنفذ(١) ارادته فى خليقته، ولم تجر مشيئته فى مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد ابليس وجنوده .

وهذا الدليل على ايجازه يطرد على الفلاسفة والمعتزلة .

وللمعتزلة انفصال كما ذكرناه يستزلون به الطغام(٢) والعوام من اتباعهم .

فمما ذكروه أن قالوا :

الرب تعالى قادر على ايجاد الخلق ، واضطرارهم الى ما يريد ؛

---

(١) فى الأصل غير واضحة .

(٢) فى الأصل : « الطعام » .

بأن يظهر لهم آية، تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة،[1] وإنما كان يلزم وصفه بالقصور، لو لم يكن مقتدراً على سوق الخلق اقتداراً إلى ما أراد.

والجواب: عن ذلك من أوجه:

منها أن نقول:

هذا الانفصال لا يطرد فى جميع ما وقع من الشر فى العالم، وإنما يطرد فى مثل الجهل، والاعتقادات الفاسدة، وجميع ما يدخل تحت اكتساب العبد.

والجواب الثانى أن نقول:

قولكم أن البارى تعالى قادر على إلجاء الخلق [2] تدليس وتلبيس.

فإنكم معاشر المعتزلة مطبقون على أن الرب تعالى لا يخلق إيمان المؤمنين، وطاعة المطيعين وإنما المعنى بالالجـــاء عندهم، إظهار آية مقابلة يؤمن عندها الكفار، فيقال لهم:

حصول الايمان عند الآية، إنما هو من قبيل الجائزات، وليس من قبيل الواجبات.

فنقدر وقوع علامة، فلا يستمر لكم انفصال عن الدليل.

والذى يعضد ذلك أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم، ولا يؤمنون بالحق، وان عظمت الآية.

والذى يقرر ما قلناه أن المعتزلة قالوا:

رُب عبد، يعلم الرب تعالى أنه ليس فى المقدور لطفاً يفعله البارى تعالى، فيؤمن عنده.

ثم نقول:

معاشر المعتزلة من عجيب أمركم أنكم تقولون:

---

(١) فى الأصل: «خاضعين»

(٢) فى الأصل أقرب إلى أن تكون «الجاء»

الايمان الواقع عند الإلجاء ، والاكراه غير مراد للبارى تعالى وتقدس ؛ فالذى أراده لايقدر على تحصيله ، والذى يقدر عليه يستحيل أن يريده عندهم .

وربما ينفصلون أيضا بأن يقولوا :

إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ، ولا يكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضا، أن يقع ما يكره ، ولا يقع مايريد .

والجواب عن ذلك أن نقول :

جميع ما لم يقع مما أمر به ، انما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع ؛
فلم يأت عدم الوقوع من جهة غيره ، فلا يلزم القصور .
واذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الارادة من جهة غيره .
فخرج لك من ذلك وضوح الانفصال عن جميع ما أورده على الدليل .

ص١١٠ ونحن الان نذكر شبه المعتزلة ونبين الانفصال عنها / فمما استدلوا به أن قالوا : —

الأمر بالشىء يتضمن كونه مراداً للآمر .
ويستحيل فى أقضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه ،
وكذلك النهى عن الشىء يتضمن كونه مكروها للناهى .
ويستحيل أن يكون الناهى على حكم الحظر مريداً لما نهى عنه، اذ لا فرق بين قول القائل :

وآمرك بكذا واكره منك فعله ، وبين قوله آمرك بكذا وانهاك عنه .
واذا وقع الاتفاق على أن البارى تعالى أمر عباده بالطاعة : وجب أن يكون مريداً لها ، كارها لضدها من المعصية .

وربما عضدوا ذلك بأن قالوا :

الآمر يقتضى من المأمور ، حصول المأمور به .

والإرادة تقتضى تخصيص المأمور به بالوجود.

ومن المحال اقتضاء حصول الشيء ، واقتضاء ضد ذلك منه

فلو قلنا : —

أمر البارى تعالى أبا لهب بالإيمان، وأراد منه الكفر ،أدى ذلك إلى اقتضاء الايمان منه بحكم الأمر ، واقتضاء الكفر منه بحكم الإرادة :

وذلك محال .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحملى .

والجواب أن تقول :

النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل الأول وهو قوله :

لكن قد ثبت أن كل آمر ، فانما يأمر بما يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره .

وقد ضرب العلماء لذلك الأمثلة المشهورة .

منها :—

أن نبينا لو علم من أحد الأمة، أنه لو أمره بعشر خصال توانى فيها، ولو أمره بعشرين خصلة ثم حط منها عشراً لم يقتصر فى الإمتثال ،فيأمر بالعشرين على إرادة إمتثال العشرة ، فهو مـأمور بخلاف المراد ، ومراده على خلاف المأمور [به][1] .

ومن الأمثلة :— لذلك أيضا .

أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ فى ردعهم ومنعهم ، ويبرح فيهم ضرباً .

فإذا استفاض خبره : واتصل بسلطان الوقت ، وهم بأن يزجره، ويبالغ

(١) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

فى تأديبه : فلما استحضره ،وبث إليه خبرهقال معتذراً :

إنمـــا صدر منى ما صدر لاستعصاء عبيدى وتمردهم ، وإبدائهم[1] صفة الخلاف .

فاتهمه السلطان . ولم يثق بما قاله ، وبقى مستعر الصدر عليه ، وأراد سيد العبيد ، تحقيق مقاله ونفى الصفة عنه . وقال للسلطان :

آية صدقى أن استحضر عبيدى، وأمرهم بمرآى منك ومسمع أمراً جازماً تنتفى من جهات الاحتمالات ،

فإن هم خالفونى وعصوا أمرى ، استبان للملك صدق .

وإن أطاعونى فانا المتعرض لسخطه .

فإذا استحضرهم ، فأمرهم ، ونهاهم ، وزجرهم، فلا شك أنه يريدمنهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

والأمر قد بدر منالسيد . ومن ابدى[2] فى ذلكمراء فقد جحدالضرورة وكيف لايكون الأمر كذلك .

وإنما يتمهد[3] عذر السيد إذا كان أمره جازما لاتردد فى فحواه .

ص١٠١ فخرج / لك من ذلك أن الآمر يأمر بما لايريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره . وقول القائل :

إن الآمر يقتضى من المأمور، حصول المأمور به ، إن أرادوا بذلك أنه مراد وجوده ، ففى ذلك أشد النزاع .

---

(١) فى الأصل : « أبداهم »

(٢) فى الأصل : « ابدا »

(٣) غير واضح فى الأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

وإن أرادوا بذلك أنه تعلق به طلب وهو المعبر عنه بالأمر ، فسلم .
وليس يلزم من ذلك تناقض .
فخرج لك من ذلك بطلان ما أستدلوا به واقتصارهم على الدعاوى العرية عن البرهان .

وقد استدل بعض الأشعرية على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للآمر بقصة ابراهيم عليه السلام وولده الذبيح .
فإنه صلى الله عليه وسلم : أمر بذبح ولده . ولم يرد ذلك منه .
وهذه القصة لاتدل على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للآمر .
فإن للمعتزلة أن يقولوا :
إن البارى تعالى وتقدس أراد الذبح ، ولم يقع مراده .
وهذا جار على أصولهم فى قولهم :
إنه ينفذ مراد العبد ، ولاينفذ مراد البارى تعالى عن قولهم .
فإن قيل :
قد أكثر المعتزلة فى الانفصال عن الاستدلال بقصة ابراهيم عليه السلام وولده عليه السلام .
فما(١) لذى(١) حملهم على ذلك ؟
وقصة ابراهيم عليه السلام لاتنافى أصولهم .
فالجواب أن تقول :
إنما حملهم على ذلك مسألة النسخ ؛ فان القصة تدل على أن النسخ :رفع .
والمعتزلة يقولون إن النسخ ليس برفع ، وإنما تبيين انقطاع مدة العبادة .
فخرج لك من ذلك سقوط الاستدلال بقصة ابراهيم وولده الذبيح عليهما

(١) ، (١) فى الأصل « فالذى » .

السلام ، على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للآمر .

شبهة أخرى لهم : قالت المعتزلة .

قد تقرر فى العقل أن :

مريد الخير خير ،

ومريد الشر شرير ،

ومريد العدل عدل ،

ومريد الظلم ظالم ؛

فلو كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مرادان للبارى تعالى وتقدس .

فيكون المريد موصوفا بالخيرية ، والشرية والعدل والظلم .

وذلك مستحيل فى حق البارى تعالى وتقدس .

قال الله تعالى :

« وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظلما لِلعبَادِ » [٣١ : ٤٠] .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل ، وقياس حملى .

والنزاع فى الحقيقة ، فى لزوم التالى للمقدم فى قولهم :

إن كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها ، لزم أن يكون البارى تعالى موصوفا بالخيرية والشرية .

لأن القياس الحملى الذى صححوا به لزوم التالى للمقدم ، مقدمته الكبرى من المقدمات المشهورة ، وليست من الأوليات ولو كانت من الأوليات لاطردت فى جميع الصور .

إذ لا يقال على مساق ذلك: مريد الجهل جاهل، ومريد العلم عالم، ومريد الحركة متحرك، ومريد الصلاة مصل.

ص١١٢ ولا يلزم طرده فى الغائب / بدليل أنا نقول فى الشاهد: مريد العبادة، عابد، ومريد الطاعة مطيع.

ولا يقال ذلك فى الغائب.

فخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوا به.

فصل

مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب والانفصال عنها .

فمما استدلوا به قوله تعالى :

« يريدُ اللهُ بكم اليسرَ ولا يريدُ بكم العسرَ [١٨٥ : ٢]

وقوله تعالى :

« سَيقولُ الذين اشركوا لو شاء اللهَ ما أشركنا(١) [١٤٨ : ٦]

قالوا : ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق لما وبخوا .

وقوله تعالى :

«واللهُ يريد أنْ يتوبَ عليكم،ويريد الذين يتبعونَ الشهوآت أن يميلوا ميلا عظيما » [٢٧ : ٤] .

وقوله تعالى .

« وَلا يرضى لعباده الكفرَ » [٧٠ : ٣٩]

وقوله تعالى :

«يريدون عَرض الدنيا والله يريد الآخرةَ [٦٧ : ٨] .

وقوله تعالى :

---

(١) فى الأصل : وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا وهذا خلط بين الآية الكريمة التى أثبتناها ،وبين آية كريمة أخرى هى : « وقال الذين أشركوا ، لو شاء الله ماعبدنا من دونه شىء [٣٥ : النحل ١٦] .

« وما اللهُ يريدُ ظلماً للعبادِ » [٣١ : ٤٠] .

قوله تعالى :

« وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدُونِ » [٥٦ : ٥١] .

والجواب

عن جميع ذلك أن نقول :

قوله تعالى :

« ولا يريد بكمُ العسرَ » [من ١٨٥ : ٢] .

إنما معناه أن الله تعالى لا يتعبدنا بالعسر ولا يجعله دينا لنا .

فهذا معنى هذه الآية .

وأما قوله تعالى :

« وقالَ الذينَ أشركُوا »[1] الآية .

فالجواب عن ذلك أن نقول :

إنما استوجبوا التوبيخ ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغوه درء دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . وقد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض الأمور إلى [الله][2] تعالى .

فلما طولبوا بالإسلام والتزام ، الأحكام تعللوا بما احتجوا به على التبيين وقالوا :

« لوْ شاء اللهُ ما أشركنا » [من الآية ١٤٨ : ٦] ،

---

(١) انظر الهامش السابق — والآية التى أرادها المكلاتى هى التى صححناها وهى : « سيقولُ الذينَ أشركُوا لوْ شآء اللهُ ما أشركنا [١٤٨ : ٦] .

(٢) أضفنا لفظ الجلالة ليستقيم المعنى . وكانت العبارة بالأصل « تفويض الأمور إلى تعالى » .

لم يكن يترك ما ينطوى عليه عقدهم بدليل قوله تعالى فى سياق الآية :

«قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون » [من الآية ١٤٨ : ٦] .

وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والايمان بصفات الله عز وجل فرع للإيمان بالله تعالى .

المقرون بالآية كفرة بالله تعالى .

وأما قوله تعالى :

« والله يريد أن يتوب عليكم » [٢٧ : ٤] .

فمعنى الآية أن الله(١) تبارك وتعالى(١) يريد أن يتعبدنا بالتوبة ويجعل ذلك دينا لنا.

وأما قوله تعالى :

ولا يرضى لعباده الكفر . فالجواب عن ذلك مسلكان :

المسلك الأول: تجرى على موجبها تمسكا بمذهب من فصل بين الرضى والارادة

والمسلك الثانى هو الأولى أن يحمل « العباد » على المصطفين للإيمان

وهذه الآية تجرى مجرى قوله تعالى :

« عيناً يشرب بها عباد الله » [من آية ٦ : ٧٦]

فليس المراد جميع العباد ، بل المراد المصطفون للنعيم المقيم .

وأما قوله تعالى :

« والله يريد الآخرة » [من آية ٦٧ : ٨] .

انما معناه أن البارى تعالى وتقدس يريد أن يتعبدنا بأمور توصلنا الى النعيم الآخرة .

---

(١) فى الأصل : تبرك وتعلى .

وأما قوله تعالى :

« وما اللهُ يرِيد ظلماً لِلعبآد »[٣١ : ٤٠]

ص١١٣ انما معناه أن البارى تعالى / وتقدس لا يريد الظلم دينا وشرعا للعباد .

وأما قوله تعالى :

«ومآ خلقتُ الجن وَالإنسَ الا ليعبدُونَ . [٥٦ : ٥١].

انما معنا: أنى ما خلقت الجن والانس لينفعونى، وانما خلقتهم لآمرهم بعبادتى ، ويمكن حمل الآية على التذلل ويكون معنى الآية :

وما خلقت الجن والانس إلا ليذلوا لى ، ثم من خضع فقد أبدى تذلله ، ومن عاند وجحد ، فشواهد الفطرة واضحة على تذلله ، وان تحرص وافترى.

وربما يستدلون بظواهر غير ما ذكرناه . وما قدمناه يرشدك الى تأويل جميع ما يوردونه من الظواهر فى هذه المسألة .

باب القول فى التحسين و التقبيح

بيان أنه لا يجب على الله تعالى وتقدس شيء من قبل العقل .

ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع .

اعلموا وفقكم الله ، أن العقل عند الأشعرية (١١٦ت) لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه فى حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع ، وموجب السمع ، وأن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا ، ولا قبحاً ، بحيث لو أقدم عليها مقدم ، أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً ، وهو المختار عندنا .

وذهبت المعتزلة (١٦٧ب) والخوارج (١٦٨ت) والكرامية (١٦٩ت) والبراهمة (١٧٠ت) والثنوية (١٧١ت) ، والتناسخية (١٧٢ت) إلى أن العقل يدرك به حسن الأفعال .

فإن معنى أنه يجب على الله تعالى الثواب ، والثناء ، على فاعله ، ويجب عليه الملامة والعقاب على فاعل القبيح ، ولا يقال على صفات نفسية من القبح والحسن ؛ فإذا ورد الشرع بها ، كان مخبراً عنها لا مثبتا لها .

ثم اعلموا وفقكم الله أن المعتزلة قالوا .

إن أفعال العباد على قسمين :

فمنها ما لا يعلم حسنه ، ولا قبحه ، إلا من جهة الشرع .

وزعموا أن معظم تفاصيل الشريعة فى المأمورات والمنهيات ، ينحصر فى هذا القسم بخمس :

الصلاة ، والحج ، والعبادات .

ومنها ما يعلم بالعقل .

ص١١٣ خ ثم المعلوم بالعقل ينقسم قسمين :

فمنها ما يعلم حسنه وقبحه بضرورة العقل . مثل :

إنقاذ الهلكى والغرقى وشكر المنعم ، وقبح الكذب الذى لا غرض فيه ولا فائدة ، وإيلام البرىء إلى غير ذلك .

ومنها ما يعلم بنظر العقل مثل :

حسن الصدق عندهم الذى يجلب مضرة ، وقبح الكذب الذى يجلب منفعة .

فهذه أصول مذاهبهم فى التحسين والتقبيح .

واعلم وفقك الله . أن قول القائل :

« هذا حسن ، وهذا قبيح »

لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى « الحسن » « والقبح » ، والإصطلاحات فى ذلك مختلفة .

ص١١٤ فالحسن والقبح من / الألفاظ المشتركة .

ونحن الآن نبين موارد هذين النقيضين على إيجاز فنقول :

الحسن قد يطلق ويراد به : اعتدال الخلق وتركيب الأجسام على هيئة مخصوصة فى العادة .

ويطلق القبح والمراد به ضد ذلك فى الخلق :

ويطلق أيضا الحسن على ما تميل إليه النفوس من اللذات .

وتطلق القبح أيضا على ضد ذلك .

ويطلق أيضا على كل ما لفاعله أن يفعله .

ويلزم على مذهب ذلك أن تكون أفعال البارى تعالى وتقدس كلها حسنة .
سواء قدرت ، [و][1] وافقت الغرض أو خالفت .
ويكون المباح بهذا الإعتبار أيضا حسنا .
ويطلق الحسن أيضا على كل ما وافق غرض الفاعل .
ويطلق القبح أيضا على ضد ذلك .
فالموافق بهذا الاعتبار يسمى حسنا .
والمخالف يسمى قبيحا .
والثالث يسمى عبثا .
ويلزم على هذا الإصطلاح أن يتصف الشىء الواحد بالحسن والقبح بالإضافة إلى شخصين .
فإن قتل الملك يكون حسنا فى حق إعدائه ، قبيحا فى حق أوليائه .
ويلزم على مساق ذلك أن تتصف أفعال البارى تعالى وتقدس بالقبح ، إذا خالفت الغرض .
ويطلق أيضا الحسن ، والمراد به كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله به .
والقبح : كل فعل لنا الذم شرعا على فاعله به .
واعلم ، وفقك الله أن جميع هذه المعانى معقولة .
ولا نجحد على من يجعل لفظ الحسن والقبح عبارة عن شىء منها .
فان قال الخصم :
نحن لا تنازعكم فى هذه الإصطلاحات إن تواضعتم عليها .
لكننا نقول :
الحسن والقبح أوصاف ذاتية للحسن والقبيح .
معلومة على الضرورة . فى بعض الأشياء مثل :

(١) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

شكر المنعم وكفره .

مثل :

الصدق الذى لا يجلب مضرة .

ومثل :

الكذب الذى لا يجلب منفعة : ويخلو[1] عن عرض صحيح .

فالجواب أن تقول :—

ما ادعيتم حسنه وقبحه ضرورة ؛ فأنتم فيه منازعون .

وإذا بطل إدعاء الضرورة فى الأصل ، بطل رد النظريات إليها ، لأنه لو قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق تام الخلقة، كامل العقل دفعة واحدة ، من غير أن يتخلق بأخلاق قديم ، ولا تأدب بتأديب الأبوين ، ولم يعتقد بعد شريعة ، ولا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه أمران :—

أحدهما : أن الإثنين أكثر من الواحد .

والثانى : أن الكذب قبيح ، بمعنى أنه يستحق المقدم عليه العقاب .

فلا يشك عاقل أنه لا يتوقف فى الأول ، ويتوقف فى الثانى .

ومن حكم بأن الأمرين سيان ، فقد جحد الضرورة .

ويقتصر ذلك بأن يتقرر عنده أن البارى تعالى وتقدس ، لا ينتفع بالطاعة . ص١١٥/ولا يتضرر بالمعصية .

فيستحيل أن يقضى ، والحالة هذه ، بأن الصدق يثاب عليه ، والكذب يعاقب عليه .

والذى يحقق ذلك ، أنا نقول لهم :—

---

(١) فى الأصل : « ويخلوا » .

لم أدعيتم العلم الضرورى فى هذه الأشياء . مع علمكم بأن مخالفيكم قد طبقوا وجه الأرض .

وأقل شرذمة (١يرون غير ما يراه غيرها١) .

ولا يسوغ إختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية ، مع إستواء الجميع فى مداركها .

فإن قالوا :

إنكم مضطرون إلى معرفته ، وموافقون عليه ، لكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع ، كما ظن الكعبي (١٧٣ت) أن مستند علمه بخبر الواحد النظر .

ولا يبعد الإختلاف فى طريق العلم ، وإنما يبعد الإختلاف فى نفس العلم .

فأنا نحسن ما يقبحونه ونقول :ــ

يحسن من الله تعالى أن يؤلم عبداً من عبيده إبتداء ، من غير إستحقاق وتعويض ، وفيه فرض تحسين فى الصورة التى أدى المعتزلة العلم الضرورى بالتقبيح فيها ؛ فخرج لك من ذلك بطلان دعوى الضرورة .

وإذا بطل إدعاء الضرورة فى الأصول بطل رد النظريات إليها .

وللمخالفين : شبهة مع إتفقهم . على دعوى الضرورة فى التحسين والتقبيح .

ونحن الآن نذكر شبههم ، ونتتبعها بالنقض والرفض ، مستعينين بالله تعالى .

فمما إستدلوا به أن قالوا :ــ

من يعرض الكلام فى عاقلين ، قبل ورود الشرع ، يتنازعان فى مسأله تنازع

(١ ــ ١) فى الأصل: ــ يربون على أعلا عدد التواتر وهى عبارة تبدو مخلوطة.

النفى والإثبات ، فلا شك أنهما يقتسمان الصدق والكذب ، ثم ينكر أحدهما على صاحبه قوله إنكار إستقباح ، ويقرر كلامه تقريراً استحسان ، حتى يفضى الأمر بينهما إلى المخاصمة فعلا ، وينسب كل واحد صاحبه إلى الجهل ، ويوجب عليه الاحتراز منه ، ويوجب عليه التسليم له ، فلو كان الحسن والقبح مرفوضاً من كل فرقة[1] لارتفع النزاع ، وأمتنع الإقرار والإنكار قالوا :—

وهذا ليس يرجع إلى العادة ، بل هو صريح العقل ،القاضى على كل مختلفين فى مسألتين : بالنفى والإثبات .وما حسن فى العقل،حسن فى الحكمة الإلهية ،وما حسن فى الحكمة الإلهية ووجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف .

فلا يجب على الله تعالى تكليفاً ، ولكن يجب عليه من حيث الحكمة تقريراً وتدبيراً .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والجواب : أن تقول :—

النزاع فى تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قولهم : —

ص ١١٦ كل ما قع فيه الإنكار ، والاستحسان بين العقلاء قبل ورود / الشرع ، فهو حسن عند الله تعالى ، وقبيح عنده .

فإنا نسلم الإنكار .

لكن الكلام وقع فى حق الله سبحانه وتعالى .

أنه هل يجب عليه أن يثيب أو يعاقب على ذلك الفعل ؟ وذلك غيب لانعلمه ، لأنه لم يخبر عنه مخبر صادق ، ولا دل عليه دليل عقلى ولا يقاس فعل البارى تعالى وتقدس على أفعال العباد ، فانا نرى كثيراً من الإفعال تقبح منا ولا تقبح من الله سبحانه وتعالى .

---

(١) فى الأصل : « قربه » .

والسر فى مسألة المتنازعين، فى مسألة عقلية، قبل ورود الشرع، أن الإقرار والإنكار، والتحسين؛ والتقبيح، إنما كان من حيث أن أحدهما علم، والثانى جهل، لا من حيث أن البارى تعالى وتقدس، يثيب على أحدهما، ويعاقب على الثانى، لأنهما، وإن اقتسما صدقا وكذباً، وعلماً وجهلا، لم يستوجبا بشروعهما فى النظر، ومخاصمتهما على تجاذب الكلام على الله، سبحانه وتعالى، ثوابا ولا عقابا، بل نزيد ونقول: —

شروعهما فى المخاصمة متردد بين الجواز والتحريم،

فوجه الجواز أنه اشتغال بالنظر، والنظر يتضمن العلم، والعلم محمود لنفسه، وجنسه.

والطريق إلى المحمود محمود.

ووجه التحريم أنه تصرف فى ملك الغير، بغير إذنه،

واشتغاله بالنظر، وهو مخاطرة.

وربما يخطىء، وربما يصيب.

وإن أخطأ، فربما حصل له الجهل، والجهل مذموم لنفسه، وجنسه؛ فمن هذا الوجه يجب التوقف، ومن ذلك الوجه جاز الشروع، والأمر فيه متعارض.

فخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوا به.

شبهة أخرى لهم: تدانى ما قدمناه. وذلك أنهم قالوا: —

إذا سنحت له حاجة، وغرضه منها يحصل بالصدق، وغرضه منها يحصل بالكذب؛ ولا مزيد لأحدهما على الثانى فى تحصيل غرضه، فانه يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب؛ وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلا، وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى.

والجواب أن نقول : —

النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل وهو قولهم —

إذا ثبت وقوع التساوى ؛ ثبت إيثار الصدق .

فاذا لا نسلم ذلك .

ثم لو سلمناه على جهة الجدل ؛ نوزعوا فى تصحيح المقدمة الكبرى ، من القياس الحملى ؛ وهو قولهم : —

كل ما يؤثره العقلاء فهو حسن عند الله تعالى .

فانا لا نسلم لهم ذلك ، وفيه أشد النزاع .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به .

شبهة أخرى لهم : وذلك أنهم قالوا: —

لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الانسانية .

ص ١١٧ ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الأحوال الشرعية .

حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل ؛ ولا يمكن أن يقال : لم ؟ «ولأنه» إذ لا تعليل للذوات ، ولا صفات للأفعال (١) التى هى عليها ، حتى يربط حكم ، ويقاس عليها أمر متنازع فيه ، وذلك رفع للقياس .

وأنتم لا تقولون بذلك .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى .

والجواب أن يقال : — النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل وهو قولهم : إن رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية بطلت المعانى العقلية . ، فيقال لهم : —

---

(١) الأصل « للأفعال :

إن أردتم بالمعانى العقلية ،التى هى مقصود الشرع،فذلك غير مسلم، ولا يلزم من قولنا : —

الحسن والقبح من جهة العقل رفع القياس .

والذى يكشف الحق فى ذلك أن القياس : —

إما أن تثبت علته من جهة النص أو من جهة المناسبة .

فان كانت العلة ، تثبت بالنص ،فلا يلزم من رفعنا الحسن والقبح : رفعهما ، وذلك بين لاخفاء به .

وإن كانت العلة تثبت من طريق المناسبة ، فلا يلزم أيضاً من رفعنا للحسن والقبح رفعهما ؛ لأننا نعنى بالمناسب ماهو على منهاج المصالح ، بحيث إذا أضيف الحكم إليه: انتظم .

والمصلحة نعنى بها :المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من العباد خمسة : أن يحفظ دينهم ، وأنفسهم وعقولهم ،وانسابهم ، ،وأموالهم .

وإذا أطلق المعنى المخيل والمناسب فى كتاب: «القياس فى أصول الثقة» (١٧٤ ت) إنما يراد به ، هذا الجنس .

ولا يلزم من رفعنا الحسن والقبح من جهة للعقل ،رفع شىء من هذه المعانى .

نخرج لك من ذلك بطلان ما توهموا به .

والله الموفق للصواب .

شبهة أخرى لهم : قال المخالفون البراهمة :

وكافة من لا يقول بالشرائع ، يعملون الحسن والقبح، مع إنكارهم للشرائع لأنهم يستحسنون شكر المنعم ، وإنقاذ الهلكى والغرقى ،ويستقبحون الظلم ، والكفر ، والعدوان ، وربما قصدوا هذا بضرب المثل فقالوا :

الملك العظيم المستولى على الأقاليم إذا رأى [1] ضعيفا مشرفا على الهلاك

---

(١) فى الأصل : « راءا »

يميل إلى انقاذه ، وان كان لا يعتقد أصل الدين، لينتظر ثوابا، ولا ينتظر أيضا منه مجازاه وشكراً ، ولا يفارق ذلك غرضه ، بل ربما يتعب فيه .

قالوا :

وعلى الجملة : استحسان مكارم الأخلاق ، وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى متصل وحملى .

والجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل .

وهو قولهم :

لكن العقلاء وجميع من لا يقول : بالشرائع يعلمون الحسن والقبيح . فى ذلك أشد النزاع .

لأنا نقول لهم :

ان عنيتم بالحسن والقبح ، ما تميل إليه الطباع وتنفر منه النفوس من الآلام واللذات ، فذلك مما لا ننكره وليس كلامنا فيه وانما كلامنا فيما يحسن ، ويقبح بالإضافة الى الله تعالى . بأن يثيب على أحدهما ، ويعاقب على الآخر .

والبراهمة ، وكافة من لا يقول بالشرائع ، لا يعلمون ذلك ، لأن ذلك أمر غيب لا يعلمه الا بخبر الصادق ، وهو الرسول عليه السلام .

فإن قيل :

قد صححوا المقدمة الاستثنائية بقياس حملى .

فالجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى ، وهو قولهم :

كل من يستحسن شكر المنعم ، وإنقاذ الغرقى والهلكى ، ويستقبح الظلم والعدوان ، فقد علم الحسن والقبح شرعا .

لأنا قد بينا موضع اللبس فى ذلك . وقلنا :

إن عنوا بالحسن والقبح ما تميل إليه الطباع ، وتنفر منه النفوس من الآلام، واللذات ، فذلك ما لا ننكره .

وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا فيما يقبح ، ويحسن بالإضافة إلى الله تعالى .

وأما المثال الذى ضربوه

فالجواب عنه أن نقول:

إنما يترجح الانقاذ على الإهمال فى حق الملك ، وهو غير قائل بالشريعة لرفع الألم الذى يلحق الإنسان من رقة الجنسية .

وبيان ذلك ، أن الإنسان ، نفسه فى تلك البلية ، ويقدر غيره معرضاً عن انقاذه ، يستقبحه منه لمخالفة غرضه ، وقد بينا أن الحسن والقبح لفظ مشترك بين معان :

أحدها : أنه يطلق بإزاء الموافقة ، او المخالفة. وليس فيه كلامنا وإنما كلامنا ، فيما يحسن، ويقبح بالإضافة إلى الله تعالى .

فإن قدره الخصم فى البهيمة ، أو فى شخص لا رقة فيه ، فلا نسلم ، والحالة هذه ، أن يميل إلى الإنقاذ .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به .

والله الموفق للصواب .

فإن قيل :

ما دليلكم على أن العقل لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجبات السمع ؟

فالجواب أن تقول :

سبب الغلط بين النظار فى هذه المسألة « اشتراك لفظ الحسن والقبح .

وسبيل كشف الغطاء على حقيقة هذه المسألة .

أن نقول :

قد بينا فيما تقدم موارد هذين اللفظين .

ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن والقبح عبارة عن شيء منها .

ص١١٩ وليس كلامنا فى ذلك ، وإنما كلامنا فيما / يحسن ويقبح بالإضافة إلى الله تعالى .

فالحسن ما أمرنا بمدح فاعله .

والقبيح ما أمرنا بذم فاعله .

فإذا تقرر أن الحسن ما أمرنا بمدح فاعله ، والقبيح ما أمرنا بذم فاعله ، وذلك غيب ؛

فمن البين أن ذلك غير معلوم بضرورة العقل ،ولا بدليله، ومن أدعى[1] شيئا من ذلك فقد كابر[2]، ويقتضى ذلك بأن يعلم أن البارى تعالى وتقدس لا ينتفع بالطاعة ولا يتضرر بالمعصية .

فلم يبق إلا أن يعلم من جهة خبر الصادق ، وهو الرسول عليه السلام .

وذلك ما أردنا أن نبين

فإن قيل :

ثم تنكرون على من يدعى أن الحسن والقبح صفتان نفسيتان للحسن والقبيح .

فالجواب فى ذلك أن هذا الكلام لا يعقل بعد ايضاحنا المراد من إطلاق لفظ الحسن والقبح المتكلم فيه .

---

(١) فى الأصل : ادعا .

(٢) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « باهت » أو ربما « جاحد »

وقولنا :

إنما كلامنا فيما يحسن ويقبح بالاضافة إلى الله تعالى بأن يثيب على أحدهما ويعاقب على الآخر .

وقولنا :

إن الحسن ما أمرنا بمدح فاعله ، والقبيح ، ما أمرنا بذم فاعله .

فقول القائل بعد ذلك :

أن الحسن "(١) صفة نفسية" إن أراد أن أمر البارى تعالى وتقدس بمدح فاعله ، صفة نفسية للحسن .

وأمر البارى تعالى بذم فاعله صفة نفسية للقبيح.

فذلك كلام لايعقل .

فإن قيل :

ليس مراد الخصم ما ذكرتموه ، فإن ذلك لايعقل ،وإنما مراده أن الحسن يكون صفة نفسية ، تلك الصفة تقتضى له أن يؤمر بمدح فاعله ، والقبيح كذلك.

فالجواب أن نقول :

هذا باطل من أوجه :

منها أن القتل ظلما يماثل القتل حداً .

ومن أنكر تساوى الفعلين ، وتماثل القتلين ، فقد جحد الضرورة ، راغم البديهة .

فلو كان الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية ، لزم لامحالة أن يكونا حسنين أو قبيحين .

(١ ــ ١) ورد أعلى كلمتى « صفة نفسية » لفظا : « وصف نفسى » بنفس خط ومداد الناسخ ، وقد فضلنا ما ورد أصلا .

ولما حكمنا بحسن أحدهما وقبح الآخر، تبين لامحالة ، أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف النفسية .

وذلك ما أردنا بيانه .

ومما يدل على أن الحسن ، والقبح ، ليسا من الأوصاف الذاتية ، أن الكذب عندهم قبيح بعينه وذاته .

وذلك باطل ، لأنه إذا كان فيه عصمة دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم بقصد قتله؛ فان الكذب في الصورة التي عرضناها يتصف بالحسن لامحالة ، بل نزيد على ذلك ونقول :

إنه واجب يعصى بتركه .

ومما يدل على أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الذاتية أيضا ، أن الذى يصدر من عاقل ، لو صدر من صبي غير مكلف ، فانه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده تخرج لك من ذلك بطلان كون الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية .

وذلك ما أردنا بيانه (١) وبالله التوفيق .

---

(١) في الأصل « بنا »

فصل

يشتمل على الرد على من يقول :إن العقل يدل على وجوب واجب .

وهذا ينقسم قسمين :

أحدهما : الكلام فى الرد على من يعتقد واجبا على العبد من جهة العقل .

فأما وجه الرد على من يعتقد وجوبا[1] . على البارى سبحانه ؛ فهو أن نقول :

هذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح .

وقد تقدم الكلام بما فيه غنيمة .

لكنا نخص هذه المسألة بقاطع وجيز وهو أن نقول :

إن أراد الخصم بالوجوب : توجه أمر عليه ، وكان ذلك محالا بالاتفاق فى التحسين والتقبيح .

فإنه تعالى وتقدس : الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره اجماعا .

وان أراد بالوجوب، أنه يترقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه كان محالا إجماعا

وإن أراد بالوجوب أنه يفعل على حسب تعلق الارادة والعلم ؛ فقد أصاب فى المعنى ، وأخطأ فى اطلاق لفظ الوجوب فى حق البارى تعالى وتقدس .

وذلك ما أردنا أن نبين .

---

(١) فى الأصل : « وجوبه »

وأما المسألة الثانية . وهو الكلام فيما[1] تقدم[2] واجباً على العبد ؛ فانه يضاهى المسألة السابقة ، فى التحسين والتقبيح .

وكل ماذكرنا من شبههم ،وإدعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها ،فهو يعود فى هذه المسألة ؛ فلا معنى للإطناب فى ذلك .

لكن نخصص هذه المسألة بقاطع وجيز مع تسليم القول بالتحسين والتقبيح وهو أن نقول :

العقل لا يخلو :

إما أن يكون أوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة .

ومحال أن يوجب لا لفائدة . فإن ذلك عبث وسفه .

وإن كان لفائدة ، فلا يخلو[3] :

إما أن ترجع إلى المعبود .

وهو محال ،إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، والفوائد ، أو الى العبد .

وذلك أيضا محال ، لأنه لايخلو[3] :

إما أن يكون فى الدنيا ، أو فى الآخرة .

ولا فائدة له فى الدنيا ، بل يتعب بالنظر والفكر، والمعرفة، والشكر، ويحرم بالاشتغال بذلك عن الشهوات واللذات .

ولا فائدة له فى الآخرة ،فإن الثواب تفضل من الله تعالى وتقدس ، ويعرف بوعده ، وخبره .

---

(1) فى الأصل أقرب الى أن تكون « فيها » .

(2) يلاحظ أنه يوجد فى الأصل ، فوق « تقدم » كلمة « كذا » دلالة على شك الناسخ .

(3) فى الأصل « يخلوا »

فإذا لم يخبر عنه، فمن اين يعلم أنه ثياب عليه .
والخبر عن ذلك انما يتلقى من جهة الصادق[1] وهو الرسول عليه السلام .
فإن قيل :

حصر مدارك الوجوب فى الشرع يفضى الى احجام الرسل عليهم الصلاة والسلام .

فإنهم اذا اظهروا المعجزة قال لهم المدعون :
لا يجب علينا النظر فى معجزتكم ، الا استقرار الشرع ولا يستقر الا بنظرنا فى معجزتكم ، فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ، اذ لم يرد شرع فيؤدى الى الدور .

فالجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

ص١٢١ والنزاع فى المقدمة الكبرى من الحملى الذى سبق لبيان لزوم/ التالى للمقدم وهو قوله :

كل شرع انما يستقر بعد نظر الناظر ، فان ذلك غير مسلم ، فانا لا نشترط للوجوب ، العلم بالوجوب ، وانما نشترط التمكن من العلم والتمكن حاصل بالعقل وظهور المعجزة .

ثم ما الزمونا من الدور فى قولنا أن الذكر لا يجب الا بالشرع ، ويلزمهم فى قولهم :

ان النظر يجب بالعقل .
وبيان ذلك أن نقول :

---

(١) يوجد على لفظ « الصدق » : « كذا » دلالة على تشكك الناسخ والأصح هو أثبتناه .

وجوب النظر عندكم معاشر المعتزلة ليس بما يعلم بالضرورة ، وإنما هو من قبيل ما يعلم بالنظر .

فيتوقف النظر على العلم بوجوب النظر ، لتوقف الوجوب عليه ، ويتوقف العلم على النظر ، فلا ننظر حتى نعلم ولا نعلم حتى ننظر .

فبهذا الدور لازم لهم ، ولا جواب عنه . وقد تقدم الانفصال على ما الزمونا من الدور وذلك ما أردنا أن نبين والله الموفق للصواب .

فصل فى الصلاح والأصلح

أعلموا وفقكم الله أن المعتزلة اختلفت مذاهبهم فى القول بالصلاح والأصلح .

فالذى ذهب إليه البغداديون ، أنه يجب على الله تعالى عن قولهم ، فعل الأصلح للعباد فى دينهم ودنياهم .

ولا يجوز فى حكمته تبقية وجه ممكن فى الصلاح العاجل والآجل .

فحكموا بأن الواجب فى الحكمة خلق العالم ، وخلق ما يكون قابلا للتكليف .

ثم استصلاح حاله باقصى[1] ما يقدر من العقل والإقدار على النظر ، وإظهار الآية ، وإزاحة العلل ، وكل ماينال العبد عندهم فى الحال ، والمآل من البأساء والضراء والفقر والغناء[2] ، والمرض والصحة ، والحياة والموت ، والثواب والعقاب . فهو صلاح له .

وقالوا على طرد ذلك :

صلاح أهل النار فى النار : صلاح لهم ، وأصلح ، لأنهم لو أخرجوا منها، لعادوا لما نهوا عنه ، وصاروا إلى شر من الأول .

وكذلك الأصلح عندهم للفسقة فى دار الدنيا ، أن يلعنهم الله ، ويحبط تلاعبهم[3] ، ويحبط ثوابهم إذا اخترموا قبل التوبة .

---

(١) فى الأصل : « أقصا » .

(٢) فى الأصل الفناء

(٣) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « بلاغتهم » .

وأما البصريون: فقد انكروا معظم ذلك ،مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على ، الله تعالى عن قولهم .

فما اتفقوا عليه أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأهمل[1] عقله، فلا يتركه هملا[2] ، بل يجب عليه ،أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد .

وإذا كلف عبداً وجد في حكمته أن يلطف به ، ويفعل أقصى ممكن في معلومه، بما يؤمن ويطيع المكلف عنده .

وقد نقل بعض الناس عن البصريين، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين ، وهذا يوهم أنه يجب على الله تعالى عند البصريين الابتداء ص١٢٢ / بإكمال العقل لأجل التكليف .

وليس ذلك مذهبا لهم .

والذى ينتحله البصريون:أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولكنه إذا كلف عبداً، فيجب بعد تكليفه تمكينه ، وإقداره ،واللطف به ،فهذا نهاية ما حكى من مذاهبهم .

وأعلم وفقك الله أن قولهم في الصلاح والأصلح ،واللطف ، والثواب ، والعقاب ، مرتب على القول بالتحسين والتقبيح .

وقد تقدم الكلام فيه ، بما فيه غنية .

وبينا استحالة الوجوب في حق البارى تعالى وتقدس،فلا فائدة في الإطناب في ذلك .

وأعلم وفقك الله ، أن ليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلي ، ولا دليل قاطع سمعي إلا مجرد اعتبار الغائب بالشاهد.

---

(١) في الأصل « واعمل »

(٢) في الأصل : غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

ونحن بعون الله نبين الإنفصال من ذلك ، ونوضح الفرق بين الشاهد والغائب ، ونورد الزامات ، لاحيلة للخصوم فى دفعها .

قالت المعتزلة :

الدليل على صحة مذهبنا فى الصلاح والأصلح ، أن البارى تعالى وتقدس حكيم بالاتفاق .

والحكيم لا يكلف نفسا إلا وسعها .

ويستحيل فى حقه تبارك وتعالى تكليف ما لايطاق ولا يتحقق الوسع إلا بكمال العقل ، والإقدار على فعل .

ولا يتم الغرض من الفعل إلا بثبوت الجزاء [ولتجزى كل نفس بما كسبت] فأصل الخلق والتكليف والجزاء صلاح .

والدواعى ، والصوارف ، والبواعث ، والزواجر فى الشرع ، بعضها خفى وبعضها[1] [ظاهر ، وأوامر][1] الله تعالى ، ليس تخلو[2] من صلاح وأصلح ، ولطف .

فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما[3] يجرى غير الفساد صلاح ، والأصلح عندهم هو : إذا كان صلاحان وخيران، فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى المقدمة الكبرى من الحملى وهو قوله :

(١ — ١) أضفنا ما بين الرقمين إجتهاداً ، لأن الأصل به بياض .

(٢) فى الأصل : تخلوا .

(٣) فى الأصل : كلما .

وكل حكيم لا يكلف نفسا إلا وسعها .

فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

وخصومهم من الأشعرية ينازعون فى ذلك أشد النزاع ، ولا مستند لهم فى الحقيقة إلا مجرد اعتبار الغائب بالشاهد ، وهم مطالبون بالجمع بينهما .

فإن اعتبار الغائب بالشاهد ، من غير جامع يؤدى إلى التجسيم ، وكل جهالة تأباها العقول .

ثم نقول :

معاشر المعتزلة ، قد وجدنا أموراً تصبح فى الشاهد والاتفاق ، ولا تقبح فى حق البارى تعالى وتقدس . فإن من المعلوم أن من يملك بحاراً لا تنفد [1] وأودية غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ، وبمرآى [2] من إنسان يتلهث من العطش ، والجرعة ترويه ، فلا يحسن أن يحال بينه وبين ما يسد رمقه ويقبح ص١٢٣ أن يصد عن / مشرع الماء . وإن لم يقبح ذلك ، فلا قبيح فى العقل ، ولم يقبح ذلك فى حق البارى تعالى وتقدس باتفاق .

وكذلك استمر دأب أرباب الألباب فى تقبيح تخليته العبيد والماء يقتل بعضهم لبعض ، ويفجر بعضهم ببعض ، فإذا تركهم سدى والحالة هذه ، كان ذلك مستقبحاً بالاتفاق ، ولم يقبح ذلك فى حق البارى تعالى وتقدس ؛ فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به ، واستبان لك الفرق بين الشاهد والغائب وبالله التوفيق

ونحن نورد الزامات المعتزلة لا حيلة لهم فى دفعها فمنها أن تقول :

إن النوافل من العزمات (١٧٥ت) صلاح ، فالتجب وجوب الفرائض .

---

(١) فى الأصل « تنزف »

(٢) فى الأصل « برءى »

فإن قالوا :

إنما قسم الرب تعالى الأحكام إلى الإيجاب ، والاستحباب ، لأنه علم أن ذلك صلاح .

ووقع فى معلومه أنه لو قدر للقربات [1] بأسرها واجبات لكفر العباد ونفروا عن أعباء التكليف فقدر الله تعالى ما هو الأصلح .

والجواب أن نقول :

لا ينفعكم بعد تسليمكم كونه صالحا ما استروحتم إليه من اعتبار الوقوع فى المعلوم ، وأنهم لا يعتبرون فى وجوب الأصلح حكم العلم ، وكذلك قالوا :

من علم الرب تعالى أنه لو كلفه لطغى ، وبغى ، ولو اخترقه قبل كمال عقله لنجا [2] وفاز ؛ فيجب على الله تعالى عندهم ، تعريضه وجه السيئة مع علمه ، فانه يعطب دون إدراكها ، فيلزمهم أن يقولوا بوجوب النوافل من غير اعتراف بما يقع فى المعلوم .

ومن الإلزامات أن نقول قولكم بالصلاح والأصلح ورطكم فى جحد الضرورات ؛ فإنه إذا كان يوم القيامة ، وصار الكفار إلى الخلود فى النار ، فأى صلاح لهم فى خلودهم ، وتقطع جلودهم .

فإن قالوا :

ذلك أصلح من الكون فى الجنان .

سقطت — مكالمتهم ، وتبينت مباهتهم .

---

(١) غير واضحة فى الأصل .

(٢) فى الأصل : نجى

وقولهم إنهم لو ردوا لصاروا لما نهوا عنه ،واستوجبوا مزيد عقابه على ما هم ملابسون له .

فتقريرهم على ما هم فيه أصلح من تعويضهم لما يربى عليه لا يغنيهم : فان الله تبارك وتعالى لو أماتهم وسلب عقولهم ، وقطع عقابهم ، كان ذلك أصلح لهم وكذلك لو رحمهم ، وغفر لهم ، وأخرجهم من النار ، إذا لا يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان ذلك أصلح لهم .

ومن الالزامات أيضاً أن نقول :

معاشر المعتزلة ، هل تقولون إن انظار إبليس ، وإمهاله ، هل فيه صلاح الخلق أم فسادهم ؟

وكذلك إماتة النبي صلى الله عليه وسلم .

ص١٢٤ فإن كان / تبعية إبليس إبليساً ، صلاحاً مع إخلاله الخلق فهلا كان تبعية النبي صلى الله عليه سلم صالحا مع هدايته ، الخلق فكيف صار الأمر بالضد من ذلك؟

وهذا لا يجرى على مذاهبكم الفاسدة ،وإنما جار على مذاهب أهل الحق .

ومن الالزامات أيضاً أن نقول :

إذا كان ما فعل البارى تعالى من الصلاح حتما عليه على أصولهم ، فينبغى أن يقضوا بأن الرب تعالى لا يستوجب على شىء من أعماله شكراً ولا حمداً .

كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً فى الدار الآخرة إذ العقل على قياسهم يقتضى بأن من يؤدى واجباً ، لا يستحق عليه شكراً ، كالذى يرد وديعة ، أو يرد ديناً لازماً .

فان قالوا :

الثواب عوض ، وليس على العوض / عوض ليس كذلك الإبتداء بالنعمة .

فالجواب : أن تقول : —

إذا إستويا فى الوجوب والتحتم ، لم يؤثر إفتراقهما فيما ذكرتموه .

ثم شكر العبد ، وهو مقابل بثواب فبطل تعويلهم على ما ذكروه .

ومن الإلزامات أيضا أن نقول :

معاشر المعتزلة حسنتم التكليف لتعريض المكلف للثواب الدائم .

فاذا علم الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو إخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجيا ، ولو أهمله ، أرض طوله وأقدره ، وسهل له النظر ، ويسره لعاند وجحد .

فكيف يستقيم أن يقال :

الأصلح تكليفه ، ولو إخترم لفاز ونجا ويعتضد ما ذكرناه بضرب مثال فنقول : —

إذا علم الأب الشفيق ، أن ولده لو أمده بالأموال لطغى ، وآثر الفساد ، ولو قتر عليه لصلح .

فلو قال الوالد ، وقد أمد ولده بالأموال : —

إنما قصدت أن أقيم أوده ، مع علمه بخلاف ذلك .

فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل .

ومن الإلزامات أيضا أن نقول : —

معاشر البصريين من المعتزلة : حكمتم بأن الرب سبحانه وتعالى ، قادر على التفضل ، مثل الثواب فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق [1] ؟

فان قالوا : —

الغرض فيه أن إستيفاء الحق أهنأ والذ من قبول التفضل فالجواب أن نقول :

---

(١) فى الأصل غير واضحة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما اثبتنا .

هذا كلام من لم يعرف الله تعالى حق معرفته . وكيف يستنكف العبد ، وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى ؟

فلو خلق الخلق ، فأسكنهم الجنة كان ذلك حسنا أيضا ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

وقد أضربنا عن الكلام فى خلق الأعمال ، والآلام ، واللذات والرد على التناسخية ، لأن ما قدمناه يرشدك إلى وجه الصواب فى هذه المسائل إن شاء الله تعالى .

باب فى الهدى والضلال والختم والطبع وشرح الصدر والتوفيق والخذلان

ص١٢٥/ قالت المعتزلة :

التوفيق من الله تعالى إظهار الآيات فى خلقه الدالة على وحدانيته وإيداع العقل والسمع والبصر فى الإنسان .

وإرسال الرسل :

قالوا :

فاذا فعل البارى تعالى ذلك فقد وفق . قالوا :

وليس يحتاج فى كل فعل ، ومعرفة إلى توفيق مجدد بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل .

والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله سبحانه وتعالى بمعنى الإضلال والإغواء إذ يتصل التكليف به ويكون العقاب ظلما.

وقالت الأشعرية

التوفيق والخذلان ينسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة ؛

فالتوفيق من الله سبحانه خلق القدر الخاصة على الطاعة ، والخذلان خلق القدرة على المعصية .

وهذا هو المختار عندنا ، لأن الآفات[1] نسبتها إلى الموفق كنسبتها إلى المخذول .

---

(١) غير واضحة بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

والتوفيق ، والخذلان ،والختم، والطبع ،وشرح الصدر ،والهدى، والضلال ينسب كل واحد منها[1] إلى الله تعالى بشرط أن يكون أحق الإسمين به أحسن المسميين ولله الأسماء الحسنى ، فادعوه بها .

وقد أكثر المتكلمون في ذلك ، والكلام في الحقيقة راجع إلى إطلاق لفظ ، ومنع إطلاقه ، فلا معنى للاطناب في ذلك .

---

(١) في الأصل : « منهم »

باب القول فى إثبات النبوات

وتحقيق المعجزات ، ووجوب عصمة الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام .

إعلم وفقك الله أن الفلاسفة لم يتكلموا فى هذه المسألة لا بالنفى ولا بالإثبات. لكن الجارى على أصولهم ، وقواعد مذاهبهم إنكار النبوات .

وذلك لازم لهم من أوجه .

منها : أن البارى تعالى عندهم ، لا يعلم الجزئيات على ماشرحناه قبل ، من مذهبهم .

والوجه الثانى : إنكارهم لانخراف العادات ، واعتقادهم أن ذلك إرتباط عقلى .

وقد أثبت بعض المتأخرين من الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات، ثلاثة أمور لاغير :—

أحدهما فى القوة المتخيلة : فإنهم زعموا أنها إذا استوطنت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس والاشغال أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل، وذلك فى اليقظة للانبياء عليهم السلام؛ فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة .

الثانى خاصية فى القوة العقليه النظرية ، وهذا راجع إلى قوة الحدس ،وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى إذا خطر بباله الدليل تنبه للمدلول .

ص١٢٦ وبالجملة / إذا خطر له الحد الوسط تنبه لنتيجته .

وإذا خطر فى ذهنه حد النتيجة ، خطر بباله الحد الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون : —

فمنهم من يثبته بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا حتى لا يتنبه إلى شىء من المعقولات مع التنبيه جاز أن ينتهى طرف القوى والزيادة إلى أن يتنبه ، لكل المعقولات أو لأكثرها ، فى أسرع الأوقات ، وأقربها قرب نفس مقدمة صافية يستمد حدساً فى جميع المعقولات ، فى أسرع الأوقات .

فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه .

الثالث القوة النفسية العملية قد تنتهى إلى حد تتأتى بها الطبيعيات وتتسخر لها ، لأن الجسم والقوى الجسمية خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد . تخدمها القوة الطبيعية فى غير بدنها ، لأن نفسه ليست ، منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نزوع وشوق إلى تدبيره وخلق(١) ذلك فى جملته ،

فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه ، فتطلع نفسه إلى هبوب ريح ونزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض تنخسف بقوم ، وذلك (٢) كله يكون(٢) حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو

---

(١) فى الأصل : الكلمة أقرب إلى أن تكون « خلو » .

(٢—٢) الأصل به بياض بمقدار كلمة أو كلمتين . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه .

حركة فى الهواء ، فتحدث من نفسه تلك السخونة ، أو البرودة ، أو تتولد هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر ، ويكون ذلك معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم .

قالوا :

ولكن إنما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهى إلى أن تنقلب الخشبة حيواناً ، أو ينشق القمر الذى لايقبل الانخراق على أصولهم .

فهذا منتهى كلام بعض (١٧٦ت) المتأخرين من الفلاسفة فى المعجزات .

ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه من خوارق العادات مما يكون للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا ، واحياء الموتى ، وغير ذلك من آيات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وصارت البراهمة(١٧٧ت) ، والصابئة(١٧٨ت) الى القول باستحالة النبوات عقلا .

وصارت المعتزلة(١٧٩ت) ، وجماعة من الشيعة(١٨٠ت) الى القول
ص١٢٧ بموجب / وجود النبوات .

وصارت الأشعرية(١٨١ت) الى القول بجواز وجودهما عقلا. ووقوعها فى الوجود عياناً .

ونحن الآن نتتبع بالنقض قول الفلاسفة :

ان هذا الإقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران يلازم بالضرورة .

وليس فى المقدور، ولا فى الإمكان ايجاد السبب دون المسبب، ولا وجود

المسبب دون السبب .

فإن معتمدنا فى اثبات النبوات على جواز ذلك فنقول ، وبالله التوفيق :

كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما يتضمن اثبات الآخر .

ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : كثل :

الرى والشرب ، والشبع ، والأكل والإحراق بالنار ،وما أشبه ذلك من الشاهد فى الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .

وأن اقترانها (١٨٢ت) من تقدير الله سبحانه وتعالى ، لخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا فى نفسه ،بل فى المقدور خلق الشبع ، دون الأكل ،والرى دون الشرب . وانكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته ، والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر بطول .

فليست منها مثالا واحداً ، وهو الإحراق للقطن مثلا ، مع ملاقاة النار .

فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما أو لا إحراق .

ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقا دون ملاقاة النار .

والفاعل لذلك هو الله سبحانه وتعالى .

والفلاسفة ينكرون جواز ذلك .

قالت الفلاسفة :

لاشك فى أن هذه الموجودات يفعل بعضها فى بعض وأنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل .

بل هى مفتقرة إلى فاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

وأما وجود هذا الفاعل أو الفاعلات ، فقد إختلفت الفلاسفة من وجه، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم اتفقوا على أن الفاعل الأزل هو برىء من المادة .

وأن هذا الفاعل، فعله شرط فى وجود الموجودات ، وفى وجود أفعالها ،

وأن هذا الفاعل يتناول فعله ، هذه الموجودات بواسطة مفعول له هو غير الموجودات .

فبعضهم فعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً عن الهيولى ، وهو الذى يسمونه واهب الصور .

فبهذا منتهى كلام الفلاسفة .

ويعتمد معظمهم فى الحقيقة فى هذه المسألة مشاهدة حصول الإحراق ، عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به. وأنه لاعلة سواه .

فإن قيل :

من المعروف بنفسه أن الأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود .

ص١٢٨ وهى التى من قبلها إختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه .

ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما[1] كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد قد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو إنفعال يخصه أم ليس له ،

فان كان له فعل واحد يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

وإن لم يكن له فعل واحد يخصه فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ولزم العدم .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة شرطية .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

(١) الأصل أقرب إلى أن يكون « لاكان »

الأول وهو قوله :

فإن لم يكن له فعل يخصه ، فليس له طبيعة تخصه .

فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

فقد استبان سقوط ما استدل به هذا القائل .

فإن قيل :

هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ،فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها . ولم يك للارادة منهج مخصوص متعين وليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة ، وجبال راسخة ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لم يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتابا فى بيته ،فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه غلاما عاقلا متصرفا ، أو انقلب حيوانا ولو ترك فرسا فى بيته، فليجوز انقلابه أسداً، أو ترك تراباً فليجوز انقلابه مسكاً .

ويلزمه انقلاب الجبال ذهبا إبريزاً ،وانقلاب الأبحار والأدوية دما عبيكا .

وإذا سئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول:

لا أدرى ، فان الله تعالى قادر على كل شىء .

وليس من ضرورة الإنسان ، والفرس أن يخلق من النطفة .

ولا من ضرورة الشجر أن يخلق من البذر

فاذا نظرنا إلى الانسان لم نره إلا الآن .

وإن قيل لنا ، هل هذا مولود .

فينبغى أن نتردد ونقول :

يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق . وانقلب إنساناً ،وهو ذاك الانسان .

فان الله تعالى قادر على كل شىء ممكن ، وهذا ممكن ،فلابد من التردد فيه.

ويجوز ذلك متجاهلا .

فبهذا منتهى كلام الفلاسفة .

والجواب أن نقول :

إن ثبت أن الممكن كونه ، لايجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه، لزمت المحالات كلها لكنانقول :

العلم بعدم كونه ، ثابت لنا ؛ فلا يلزم شيء من هذه المحالات .

ونحن لانشك في هذه الصورة التي أوردتموها ، فان الله خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات لم تعدلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة

١٢٩ يجوز أن تقع / وألا تقع .

واستمرار العادة بها مرة أخرى ، يرسخ في أذهاننا جزئياتها على وفق العادة الماضية رسوخاً لاينفك عنه .

فان أجرى الله العادة بإيقاعها في زمن خرق العادة ، استل من قلوبنا العلم الضروري ، الذي يوجب[1] وقوعها ، فلا مانع إذاً من أن يكون الشيء ممكناً في مقدور الله تعالى .

ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لايفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه لا يفعله في ذلك الوقت .

وليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .

فان قال قائل من الفلاسفة :

نحن نبرهن على استحالة ثبوت العلم ، بعدم الوقوع .

والدليل على ذلك أن نقول :

العلم المخلوق فينا ، إنما هو شيء تابع لطبيعة الموجود .

(١) في الأصل: بياض بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا.

فان الصادق هو أن يعتقد فى الشىء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود.

فان كان لنا فى هذه الممكنات علم فى الممكنات الموجودات حال هى التى يتعلق بها علمنا :

وذلك إما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين .

وهى التى يعبرون عنها ، أعنى المتكلمين ، بالعادة .

إذا استحال وجود هذه الحال المسماة : عادة فى الفاعل الأول فلم يبق إلا أن يكون فى الموجودات .

وهذه هى التى يعبر عنها الفلاسفة: بالطبيعة .

وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وإن كان علة لها ، فهى أيضاً ملازمة لعلة ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعلم بقدوم زيد مثلا : أن وقع للنبى من قبل إعلام الله له .

فالسبب فى وقوعه ، على وفق العلم ، ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجودات تابعة للعلم الأزلى .

فان العلم بما هو علم ، لا يتعلق بما ليس له طبيعه مختصة[1] .

وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة ، التى تقتضى له الوجود أو عدمه .

فانه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها ، أو من قبل الأسباب الفاعلة لها لكان يلزم ،

إما ألا توجد ، ولا تعدم ، أو توجد وتعدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن يترجح أحد المتقابلين فى الوجود .

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون « محصلة » .

والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هو الذي يوجب أحد المتقابلين على التحصيل .
والعلم المتعلق بما هو :

إما علم متقدم عليها ، وهو العلم الذي هو معلولة منه ، وهو العلم القديم .
أو العلم التابع لها ، وهو العلم الحادث .

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة .
وقد يكون حدوثها على الأكثر .
فبهذا ينتهي كلام الفلاسفة .
والجواب أن نقول :

هذه الشبهة التي ابرزها[1] الفلاسفة تتركب من أقيسة حملية ، وشرطية متصلة ، ومنفصلة .

ص١٣٠ والنزاع في الحقيقة في أحد أقسام/ الشرطي المنفصل وهو قولهم :
إما من قبل انفسها ، أو من قبل الفاعل ، أو من قبل الأمرين .
فنقول :

من قبل الفاعل وتلك الحال راجعة في الحقيقة إلى علمه تعالى وإرادته ، فإن الإرادة الأزلية تعلقت بوجود هذه الموجودات ، في أكثر الأوقات ، على الاستمرار والتوالي[2] وهو المعنى بقول المتكلمين .

أجرى الله تعالى العادة بأن التمر لا يكون إلا من نخيل ، واللبن لا يكون إلا من ضرع[3] إلى غير ذلك من مجاراة العادات المستمرة .

(١) في الأصل : « ابرزت »
(٢) في الأصل أقرب إلى أن تكون : « التواطؤ » ولكنا رجحنا ما أثبتناه
(٣) غير واضح في الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

فقد بان لك وجه الاعتراض على دليلهم وسقوط ما استدلوا به .

فان قيل : —

نحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى ،

وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور لله تعالى ،

ومن الاشياء ما تعرف استحالتها ، ومنها مايعرف إمكانها ،

ومنها يتوقف[1] [فيها[2]] العقل ، فلا يقضى فيه باستحالة : ولا إمكان ،

فالآن ، ماحد المحال عندكم ؟

فإن رجع إلى الجمع بين النفى والاثبات فى شىء واحد ؛ فيلزمكم على سياق مذهبكم أن كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ، تجويز أحدهما دون الثانى .

فيلزم من ذلك تجويز ثبوت الإرادة من غير علم بالمواد ، وخلق علم من غير حياة .

وينبغى على سياق مذهبكم أن يقدر على قلب الأجناس ؛ فيقلب الجوهر عرضاً ، والعلم قدرة ، والسواد بياضاً .

والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا .

فالجواب أن نقول :

المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشىء مع نفيه مثال ذلك :

الجمع بين السواد والبياض ، فانا نحكم عليه بالاستحالة ؛ لأنا نفهم من إثبات صورة السواد فى المحل نفى ، هيئة البياض ووجود السواد .

فاذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد كان إثبات البياض مع نفيه محلا .

---

(١) فى الأصل : « يتفق » .

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى

وإنما لا يجوز كون شخص فى مكانين ، لأنا نفهم من كونه فى البيت عدم كونه فى غير البيت .

فلا يمكن تقديره فى غير البيت مع كونه فى البيت ، والمفهوم منه نفيه عن غير البيت .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأنا نفهم أنه [1] مما لا يدرك .

فان خلق فيه إدراك فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال . فهذا وجه استحالته .

وأما قلب السواد قدرة فمستحيل بضرورة العقل لأن السواد ، إذا انقلب قدرة على ما الزم الخصم فالسواد باق أم لا ؟ .

فان كان معدوما ، فلم ينقلب .

وإن كان موجوداً ، فالشيء الواحد سواد قدرة ، وذلك مستحيل على الضرورة .

وقول القائل :

انقلب الهواء ماء ، والماء هواء .

إنما معناه أن تلك المادة المشتركة خلعت صورة ، وقبلت صورة أخرى ، ص١٣١ فيرجع الحاصل عند من يرى ذلك / من الفلاسفة إلى أن صورة عدمت ، وصورة وجدت ، وثم مادة مشتركة تتعاقب عليها الصور .

فخرج لك من ذلك أن ما الزمه الخصم غير لازم ، وليس يتساوى [2] بين الفلاسفة فى جميع ما ذكرناه خلاف .

---

(١) فى الأصل « ما »

(٢) فى الأصل يتساو

وإنما الخلاف بيننا وبينهم فى الشىء الذى شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة من الصور إلا بوسائط كثيرة .

هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط .

مثال ذلك أن الأسطقسات يتركب منها نبات ثم يغتذى منـــه الحيوان ، فيكون عنه دم ومنى ، ثم يكون من المنى والدم حيوان كما قال الله تبارك وتعالى .

لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » [١٢ : ٢٣] إلى قوله :

« فتبارك الله أحسن الخالقين »[من آية ١٤ : ٢٣] .

فالمتكلمون ، وأهل الحق يقولون :

إن صورة الانسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد .

ويكون ذلك معجزة للنبى ، كما قال الله تعالى :

« إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، « ثم قال له كن فيكون» [٥٦ : ٣]

والفلاسفة يمنعون ما جوزه المتكلمون .

وقد بينا فيما تقدم جواز ذلك . والله المستعان .

فان قيل :

إن الموجودات تنقسم الى متناسبات والى متقابلات(١)

فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات .

وهذا الدليل من القياس الشرطى المتصل .

والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم ، وهو قوله :

---

(١) فى الأصل : « متقلبات » ولقد صححناها طبقا لما يدل عليه سياق الكلام

ان جاز أن تفترق المتناسبات، جاز أن تجتمع المتقابلات .

وربما دلوا أيضا على استحالة خلق الانسان دون هذه الوسائط .

فان قالوا :

لو كان ممكناً لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ،

ولكان خالقه بهذه الصفة : هو « أحسن الخالقين » [من آية ١٤ : ٢٣]

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم ، وهو قولهم :

لو كان هذا ممكناً لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط .

بل نقول :

كل ما صدر عن الله تعالى ؛ فهو حكمة (١) .

« لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » [٢٣ : ٢١] .

فقد استبان لك بطلان ما استدلوا به على استحالة خوارق العوائد .

فاذا ثبت ، بما قلناه، جواز انخراق العوائد، وعليه معتمدنا فى ثبات النبوات، فنشرع الآن فى سياق شبه المنكرين للنبوات. والتقصى عنها ، مستعيذ بالله تعالى

(١) فى الأصل : دكة .

فصل

فمما استدلوا به أن قالوا :

بما يعرف صدق المدعى ، وقد شاركناه فى النوعية والصورة أبنفس دعواه ،
وقد علم أن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، أم بدليل آخر يقترب به ؟
فإن كان بدليل أخذ يقترن به ؛ فلا يخلو إما أن يكون مقدوراً له ، وإما
ص١٣٢ أن يكون مقدوراً لله تعالى ؛ فإن كان مقدوراً له ، فهو أيضاً مقدورلنا ،
وإن لم يكن مقدوراً له، بل هو بقدرة الله تعالى ، فلايخلو : إما أن يكون فعلا
معتاداً ، وإما أن يكون فعلا خارقا للعادة .

فإن كان فعلا معتاداً فلا يختص ذلك بهذا المدعى ، فلا يكون دليلا .

وإن كان فعلا خارقا للعادة ، فمن أى وجه يدل على صدقه ؟

والفعل من حيث هو فعل يدل على قدرة للفاعل .

ومن هذا الوجه لم يدل على صدق المدعى ، ولايدل على الإختصاص بشخص معين .

فإن قلتم من وجه اقترانه بنفس دعواه ، والاقتران له أسباب كثيرة محتملة، وافتراانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث من قول أو عمل . ولجرى العادة أحوال مختلفة .

وإذا احتملت الوجوه عقلا ،لم تتعين جهة الدلالة . فلنحسم باب الدليل من كل وجه .

أما نفس الاقتران ، فربما لايتفق فى بعض الأحوال إذ الفعل فعل الله

سبحانه وتعالى بمشيئته، فكيف يوجب(١) المدعى على الله سبحانه فعلا يفعله فى تلك الحالة ؟

وليس يدعى النبي(٢) عليه السلام على أصلكم هذه الدعوى التى قدرتموها. فانه يحيل خلق الايات على مشيئة الله، كما أخبر كتابكم.

« قل إنما الآيات عند الله، وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون » [من آية ٥٩ : ٦] وكم من نبي سئل اظهار الايات، فلم تظهر فى الحال على يده.

فلئن كان ظهور الآيات فى بعض الأوقات دليلا على صدقه، فعدم ظهورها فى بعض الأوقات، يجب أن يكون دليلا على كذبه (٣).

وليس الأمر كذلك على أصلكم.

ثم أردفوا ذلك بأن قالوا :

جميع ما تذكرونه من معجزات الأنبياء عليهم السلام: من قلب العصا حيه. (١٨٤ت) وإحياء الموتى (١٨٥ت) وفلق البحر (١٩٦ت)، وخروج الناقة (١٨٧ت) من الصخرة وتسبيح الحصى (١٨٨ت)، وإنشقاق القمر (١٨٩)ت

فان جنس ذلك مستحيل الوجود.

فنحن نمنع أولا حصولها.

فما دليلكم على وقوع ذلك ؟

ثم لو سلم لكم الوقوع جدلا، بم تنكرون على من يرد ذلك إلى خواص الأشياء، وعلم الطلسمات(١٩٠ت) واستبخار (١٩١) الروحانيات، وإستخدام

(١) أثبتنا التصحيح الوارد بالهامش بيد الناسخ نفسه.

(٢) فى الأصل: النبىء.

(٣) كانت فى أصل المتن « صدقه » وعليها لفظ « كذا » دلالة على الشك وصححت بالهامش « كذبه » وقد أثبتنا هذا التصحيح.

الكواكب العلوية ، فما أنكرتم أن يكون ، ما أتى به هذا المدعى من جنس ذلك ؟

فهذا انتهى كلام المنكرين للنبوات .

وأعلم وفقك الله أن كلامهم يشتمل على شبهتين على إبطال النبوات، وانفصال عما يستدل به خصومهم على إثبات النبوات من ظهور المعجزات .

ونحن الآن نبين الانفصال عن جميع ما أوردوه مستعينين بالله تعالى .

فنقول :

الشبهة الأولى للمنكرين للنبوات تتركب من أقيسة حملية وشرطية .

والنزاع فى الحقيقة فى أحد أقسام الشرطى المنفصل .

وهو قولهم :

وإن كان فعلا خارقاً للعادة ، فمن أىّ وجه يدل ، والفعل من حيث هو فعل

ص١٣٣ يدل على قدرة / الفاعل .

ومن هذا الوجه يدل على صدق المدعى ، فنقول للمنكرين للنبوات :

نحن نسلم أن الفعل لا يدل على صدق المدعى من حيث هو فعل ، وإنما يدل على الصدق من حيث اقترانه بالدعوى ، والتحدى ، وعدم المعارضة .

وقولكم: فان اقترانه بنفس دعواه كاقترانه بحدوث حادث من قول وعمل، كلام باطل ، لأنا اذا اثبتنا اقترانه [1] بالدعوى والتحدى وعدم المعارضة ثبت لا محالة صدقه .

اذ لو كان كاذبا للزم من ذلك تصديق الكاذب .

وتصديق الكاذب محال .

وسنزيد ذلك ايضاحا عند كلامنا فى وجه دلالة المعجزة على صدق النبي .

---

(١) فى الأصل : اقترناه

وقولهم ، أما نفس الاقتران ، فربما لايتفق فى بعض الأحوال .

فنقول لهم :

نحن نسلم لكم أنه اذا لم يتفق الاقتران بالتحدى فلا يدل الفعل على الصدق .

وقولكم:

فكيف يوجب المدعى على الله سبحانه فعلا يفعله فى تلك الحالة .

فنقول :

نحن نسلم أنه لايجب على الله سبحانه وتعالى فعل يفعله ، وانما يقع الفعل بمشيئته ، وقدرته ، واختياره . واذا أراد الله تعالى إرسال أحد ، فقد أراد أن يفعل له فعلا خارقا ، للعادة ، يدل على صدقه لقيام البرهان ، على استحالة تكليف ما لايطاق .

فهذا وجه الإنفصال عن الشبهة الأولى للمنكرين للنبوات .

ووجه الانفصال عن الشبهة الثانية أن نقول :

الشبهة الثانية تتركب من قياس شرطى متصل .

والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم .

وهو قولهم :

ان كان ظهور الايات فى بعض الأوقات دليلا على صدقه، فعدم ظهورها فى بعض الأوقات يجب أن يكون دليلا على كذبه .

لكنا نسلم لهم أن عدم ظهور المعجزة على الاطلاق، مع دعوى النبوة دليل على الكذب ، لاستحالة تكليف مالا يطاق .

ولا نسلم أن عدم ظهورها فى بعض الأوقات يجب أن يكون دليلا على الكذب .

فهذا وجه الانفصال عن الشبهة الثانية .

وأما الجواب عن انفصالهم عن دليل خصومهم على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فهو أن نقول :

قولهم : ومبتدأ[1] جميع ما يذكرونه من معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من قلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وفلق البحر الى غير ذلك .

فانا نمنع أولا وجود هذه الأشياء .

ثم لو سلم لكم جدلا وقوعها ، فانا نرد ذلك الى خواص الأشياء وعلم السحر والطلسمات كدليل[2] على جحد الضرورة .

فان وقوع جنس خوارق العادات على أيدى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد نقل نقلا متواتراً ، حصل لنا به علم ضرورى لاسبيل الى جحده .

وكذلك سبيل الجواب عن ردهم ذلك الى خواص الأشياء ، وعلم السحر

ص ١٣٤ والطلسمات / فانا نعلم على الضرورة أنه ليس فى القوى البشرية والفكر الحسية إحياء العظام وهى رميم ، وقلب العصا حية وفلق البحر الى غير ذلك من معجزات الأنبياء عليهم السلام .

ثم جميع ماذكروه من علم السحر والطلسمات ليس يخلو قط من مباشرة فعل ، وجمع شيء الى شيء ، واختيار وقت واستعانة بحالة (٣)

ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام خالية عن جميع ذلك .

فان كل انسان يعلم على الضرورة أن عظاما رميما تجتمع ، وتحى شخصا حيا من

---

(١) أضيف فى الأصل « ومبتدأ » فوق كلمة « قولهم » وقرب آخرها مما يرجح أن تكون بعد « قولهم » على نحو ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل أقرب إلى أن تكون « تحويم »

(٣) الكلمة فى رسمها الأصلى أقرب إلى أن تكون عالة

غير معالجة من جهة المتحدى لا يكون ذلك إلا فعلا وصنعاً من الله سبحانه وتعالى، يظهر منه قصده إلى تصديق الرسل وكال اختصاص الفعل بوقت ، وقدر وشكل دل على ارادة مخصصة بذلك الوقت والشكل

ولا يجوز تقدير وقوع ذلك اتفاقاً، كذلك إذا اختص الفعل بوقت تحدى المتحدى دل على أنه أراد تخصيصه بالصدق .

وكالم يختلف وجه الدليل العقلى على ثبوت الارادة بثبوت التخصيص، لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص صدق المتحدى .

فهذا وجه الانفصال عن جميع ما أورده المنكرون للنبوات

والله الموفق للصواب .

ومما استدل به منكرو النبوات أن قالوا :

لو قدرنا ورود نبى، فلا يخلوا (١) ما جاء به ، إما أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركاً لها .

فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة فى انبعاثه، وما يخلو (٢) عن غرض صحيح عبث وسفه . وإن كان الذى جاء به مما لا تدل عليه العقول ولا يلتقى بالقبول ، وانما القبول مدلول العقل .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحملى .

والجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى، التى سيقت بتصحيح أحد أقسام الشرطى وهو قوله :

وكل ما يوصل اليه العقل فوصول الرسول عليه السلام به عبث وسفه ، لا فائدة فيه .

---

(١) فى الأصل : يخلوا

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

لأن ذلك دعوى عرية عن الدليل ، وكذلك النزاع أيضا فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى التى سيقت لتصحيح القسم الثانى من الشرطى وهو قوله :

وكل ما لا تدل عليه العقول فلا يتلقى بالقبول، فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان وإنما الذى لا يتلقى بالقبول هو الذى دلت العقول على استحالته .

وهذا القسم يستحيل أن ينبعث[1] به نبى

فهذا وجه الانفصال من حيث الشبهة .

(١) ما فى الأصل أقرب الى أن يكون « يتعبث » وقد رجحنا ما أثبتناه .

فصل فى شرائط المعجزة وفى الوجه الذى تدل منه المعجزة على صدق النبى

أعلموا وفقكم الله أن تسمية الآية معجزة تجوّز وتوسع ، وهى عبارة سائغة على التوسع والاستعارة ، لأن الرب تعالى هو معجز الخلائق .

ص١٣٥ ولكنها سميت معجزة / لكونها سبباً فى ظهور امتناع المعارضة على الخلائق.

ثم أعلموا بعد ذلك أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها :

منها أن تكون فعلا له تعالى :

ولا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ، قديمة ، إذ لا إختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ، وإنما المعجزة فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة: «صدقت» ، على ماسنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل .

فإن قيل : —

لو أدعى نبى النبوة[1] وقال : —

آيتى أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها[2] ، فذلك من الآيات الباهرة ، وليست هى فعلا ، بل هى انتفاء فعل .

وقد قال أبو الحسن على بن اسماعيل الاشعرى (٣٢٤ت) : —

---

(١) فى الأصل « بنى النبوة » .

المعجزة فعل الله تقصد بها التصديق أو قائم مقام الفعل ، يتجه فيه قصد التصديق وتحرير بذلك ماذكرناه .

ووجه الانفصال عما ذكره الخصم أن تقول : —
القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز .

فرجع المعجز إلى فعل .
فإن قيل: —
القعود معتاد والمعجز خارق للعادة

قلنا : —
القعود مع محاولة القيام فى أقوام لا يعدون كثرة ، خارق للعادة .
فخرج لك من ذلك تبيين الانفصال عما أعترض به الخصم على هذه الشريطة .
ومن شرائط المعجزة أيضا أن تكون خارقة للعادة ، إذ لو كانت معتادة ، لاستوى فيها الصادق والكاذب . والمحق فى دعواه ، والمفترى بدعواه .

ومن شرائطها أن يتحدى بها النبي ، فلو ظهرت آية من شخص ، وهو ساكت فلا تكون الآية معجزة ، لأن المعجزة إنما تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ماسنوضحه، ولا يتأتى ذلك دون التحدى .
ثم يكفى فى التحدى أن يقول .

آية صدقى أن يقلب الله هذه العصا حية ، وليس من شرط التحدى أن يقول : —
هذه آيتى ، ولا يأتى أحد بمثلها .

فان الغرض بالتحدى ربط الدعوى بالمعجزة .
وذلك يحصل دون أن يقول : ولا يأتى أحد بمثلها .

ومن شرائط المعجزة أيضا ، ألا تتقدم المعجزة على الدعوى .

فلو ظهرت آية أولا وأنقضت ، فقال قائل :ـــ

أنا نبي والذى مضى كان معجزتي .

فلا يكترث بقوله [1].

فان قيل : ـــ

قد استوعبتم شرائط المعجزة ، فما وجه دلالتها على صدق النبى .

قلنا :ـــ

قد أكثر المتكلمون فى ذلك ، ونحن نذكر الأشبه من مذاهبهم .

ونبين الاعتراض عليهم، ثم نبين المختار عندنا ، مستعينين بالله تعالى: ـــ

فما ذكره بعض المتكلمين أن قال : ـــ

الآية الخارقه للعادة ، إذا ظهرت على يد المتحدى بها ، دلت لا محالة على

ص١٣٦ أنه مستجاب فى دعواه ، وأن له عند الله تعالى/ حالة صدق .

ومن كان عند الله تعالى بهذه المنزلة يستحيل أن يكون فى دعواه كاذبا على الله سبحانه وتعالى .

وهذا هو حقيقة النبوة : وذلك أن استجابته فى أمر لم تصدر الخلق على ذلك دليل على صدق الواعى ولو قدر الواعى كاذباً فى نفسه على الله تعالى أقبح كذب : وهو الرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل الصدق دليلا على الكذب ، وهو مستحيل .

وكما أن الوقوع إذا دل عن القدره ، لم يدل على العجز .

والإحكام إذا دل على العلم لم يدل على الجهل .

---

(١) فى الأصل بياض بمقدار خمس كلمات . ولما كان المعنى يكتمل عند لفظ « قوله » فلعل هذا البياض لا يعنى نقصا فى النص .

كذلك دليل الصدق ، لايجوز أن يكون دليلا على الكذب .

والجواب أن نقول :

هذا الذى ذكرتموه لا تحصيل له ، لأن قولهم :

الآية الخارقة إذا ظهرت على يد المدعى بها، دلت على أنه مستجاب الدعوة وأن له عند الله تعالى حالة صدق دعوى عرية عن البرهان .

والخصم لايعلم ذلك ، ولا يسلم أن الآية الخارقة دليل على صدق الداعى. وفى ذلك أشد النزاع .

فخرج لك من ذلك بطلان ما ذكروه .

وقد ذكر بعض المتكلمين فى وجه دلالة المعجز وجهاً آخر

وذلك أنه قال :

إنما تدل المعجزة على الصدق ؛ فالقرائن الحاصلة من اجتماع أمور كثيرة ،

منها كون الفعل خارقا للعادة ، ومنها كونه مقرونا بالدعوة ،ومنها سلامته عن المعارضة .

فاقتضت هذه القرائن بمجموعها دلالة على صدق المدعى نازلة منزلة التصديق بالقول .

وذلك مثل العلم الحاصل من سائر القرائن ، أعنى قرائن الأحوال وقرائن المقال .

وهذا الذى ذكروه لاتحصيل له، فإن العلم الحاصل عند القرائن إنما يحصل بالعرض ، وحصوله عندها لابها .

والمعجزة ليست كذلك ، لأنها دليل على الصدق ويقتبس منها العلم ، لا بالعرض ، كسائر الأدلة فى انتاجها للعلوم .

تخرج لك من ذلك بطلان ما ذكروه ، والله الموفق للصواب .

فإن قيل :

فما وجه دلالة المعجزة عندكم على صدق النبي ؟

فالجواب أن نقول :

أعلموا وفقكم الله أن المعجزة لا تدل فى حق من خامره الشكوك فى الإلهيات .

لأن العلم بالمرَسل فرع عن العلم بالمرسِل .

ولا يجوز ثبوت المشروط بدون الشرط .

فإذا تقرر ما قلناه ، فنقول .

المعجزة تدل فى حق من يعتقد أن له رباً قادراً يفعل ما يشاء .

فيقول :

النبي فى مخاطبته من سبق اعتقاده للإلهية :

قد علمتم أن إنبعاث النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدق أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وتعلمون أن الله تعالى عالم بسرنا ، وعلانيتنا ، وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ضمائرنا ، فإن كنت يارب ، صادق فى دعواتى فاقلب هذه الخشبة حية تسعى .

ص٣٧أ فإذا / انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فيعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بابداع ما أبدع تصديقه .

وها نحن نزيد ذلك أيضاحا بضرب مثال فنقول :

إذا تصدى ملك للناس وتصدر ، لتلج عليه رعيته ، واحتفل المجلس واحتشد .

فلما أخذ كل بجلسه وترتب الناس بمحل مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك وقال :

معاشر الأشهاد ، قد حل بكم ، أمر عظيم ، وأظلكم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، ومؤتمنه ، لديكم ورقيبه عليكم ، ودعواى هذه بمرآى[1] من الملك ومسمع .

فإن كنت أيها الملك صادقا فى دعواى ، مخالف عادتك ، وجانب سجينك ، وانتصب فى صدر مجلسك .

ثم قم وأقعد .

فنعل الملك على وفق ما ادعاه ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه ، وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق .

وكما علم الحاضرون بمجلس الملك تصديق الملك إياه ، وكونه رسولا للملك على الضرورة ،

فكذلك فى مسألتنا ، فإن النبي يقول : لمن يخاطب :

تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وكونه عالما بسرنا وعلانيتنا .

فإن كنت يارب صادقا ، فاقلب هذه الخشبة حية .

فإذا انقلبت ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى ، فيعلمون على الضرورة كونه رسولا ، مصدقا من المرسل .

فإن الفعل الصادر منه نازل منزلة قولة : « صدق عبدى » ومن أبدى فى ذلك ريبا قطع الكلام عنه .

فخرج لك من ذلك أن المعجزة إنما تدل على صدق النبي من حيث تنزل[2]

---

(١) فى الأصل : بمرءى .

(٢) فى الأصل : «تتنزل»

منزلة قول الله تبارك[1] وتعالى «صدق عبدى».

وذلك ما أردنا بيانه .

وللخصوم أسئلة[2] على ما ذكرنا يجب الاعتناء بها والانفصال عنها .

منها أن البراهمة قالوا :

من أصلكم أن خرق العادات وقلبها مقدور الله تعالى، وليس من المستحيل أن تطرد عادة لم يعهد مثلها ، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة .

فإذا ادعى نبي الرسالة ، واستشهد على ذلك بأمر خارق للعادة (٣فما يؤمننا٣) أن يكون ذلك أول عادة ستطرد ، ولو اطردت ، لما كانت آية ، فلا يحصل لنا العلم بكونها آية على صدقه ، ما لم نأمن من التوالى والتعاقب، بل يورث ذلك توقيفا وتربصا .

والجواب عما ذكروه من وجهين :

الأول : أن اطرادها على مناقضته التى سلفت لا يخرجها عن الخوارق .

ولئن دل قادر واحد ، مع عود العادة ، إلى الإطراد ، فأن[4] تدل عادة مطردة على مناقضته التى سلفت ، أولى .

ص ١٣٨ والجواب الثانى / أن نقول :

لو سلمنا لكم جدلا أن اطرادها على مناقضته التى سلفت يخرجها عن كونها آية .

---

(١) فى الأصل « تبرك » .

(٢) فى الأصل : « أسولة » .

(٣ ـ ٣) فى الأصل غير واضحة وقد رجحنا أن يكون ما بين الرقمين على نحو ما أثبتنا .

(٤) فى الأصل « فلان » .

فما قولكم فى معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؟ .

ولو انطوت أيام ودهور ولم يعهد لذلك النادر، كرور ؛ فقد خرجت معجزاتهم صلوات [الله][1] وسلامه عليهم من أن تكون ابتداء عادة، فيجب أن تدل على صدقهم .

وذلك ما أردنا بيانه . والله الموفق للصواب .

ومن الأسئلة[2] أيضا أن قالوا :

إذا جوزتم أن يضل الله عباده ، ويغويهم ويرديهم .

فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدى الكذابين لإضلال الخلق ولا يظهرها على وفق صادق ؟

فلا ذلك يضر فى الإلهية ، ولا صدوره ينفع فى الربوبية .

والجواب أن تقول :

لاتظهر المعجزة على يد الكاذب ، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه ، وصدق الكاذب محال فى مقتضيات[3] العقول .

ونحن إنما نجوز إضلال الله سبحانه وتعالى عباده بشرط ألا يؤدى ذلك إلى محال .

وفى مسألتنا ذلك إلى تصديق الكاذب ، وتصديق الكاذب محال ، لأنه يلزم من ذلك أن ينقلب خبر الله سبحانه وتعالى كذبا . وذلك محال ، لأنه يلزم من ذلك أن ينقلب خبر الله سبحانه وتعالى كذبا ، وذلك محال ، فان الكذب لايجوز على الله تعالى .

فخرج لك من ذلك بيان الانفصال عن جميع ما أوردوه .

والله الموفق للصواب .

---

(١) أضفنا لفظ الجلالة ليستقيم المعنى (٢) فى الأصل : الأسولة .

(٣) فى الاصل : « قضيات » والأصح ما أثبتناه .

باب القول فى إثبات نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد أنكر نبوته طائفتان ، تمكست إحداهما بالمصير الى انكار النسخ وتمسكت الأخرى بالممارة فى آياته ومعجزاته.

ونحن نرى أن نقدم الكلام فى النسخ ، ثم نبين بعد ذلك معجزاته صلى الله عليه وسلم مستعينين بالله تعالى .

فان قال قائل :ـــ

ما حقيقة النسخ عندكم ؟

فالجواب أن نقول :ـــ

النسخ فى اللغة لفظ مشترك ، فربما ترد والمراد بها الإزالة ، والتمحيق .

وهو نحو قولهم :ـــ

نسخت الشمس الظل اذا محقت ، ونسخت الرياح آثار الديار وأعلامها ، اذا طمستها وأزالتها .

وقد يطلق النسخ ولا يرد به حقيقة الإزالة ، ولكن يراد به النقل ، وذلك نحو قولهم :ـــ

نسخ فلان كتابا .

وهو المعنى بقوله تعالى :ـــ

انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون[٢٩ : ٤٥]

وأظهر معانى النسخ فى اللغة : الإزالة :ـــ

فأما حد النسخ وحقيقته فى مقاصد أرباب الشرع فهذا ما اختلف فيه الاسلاميون .

فذهب كثير من القدرية الى أن حد النسخ هو / النص الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم ،زائل على وجه لولاه لكان ثابتا .

وذهب الطبرى (١٩٣ ت) ، وأبو اسحق الأستاذ (١٩٤ ت) رضى الله عنهما . وجماعة من الفقهاء الى أن حد النسخ هو : —

الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة .

وذهب القاضى ومعظم الاشعرية الى أن حد النسخ هو : الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

فان قيل : —

ما المختار من هذه الحدود عندكم فى حقيقة النسخ .

فالجواب أن نقول : —

قد بينا المختار عندنا من ذلك «فى أصول الفقه» (*) ، وغرضنا الآن فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، لا يتوقف على تبيين المختار عندنا .

فلا معنى للإطناب فى ذلك ، وانما يتوقف غرضنا من اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على اثبات النسخ على الجملة (١على أى١) وجه قُدر

فان قدره الخصم أنه الخطاب الدال على ايقاع الحكم الثابت ، استتب غرضنا من اثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام مع البناء على ذلك .

وان قدره الخصم أنه الخطاب الكاشف عن مدة العبادة استتب أيضاً غرضنا مع ذلك من اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

ولا فائدة فى التطويل فى ذلك .

(١—١) : فى الاصل : «بل أى»

فصل

إعلم وفقك الله أن الكلام في تبيين النسخ يستدعى(1) الكلام فى الناسخ والمنسوخ عنه .

فأما الناسخ فينطلق على ثلاثة معان : —

أظهرها أن يراد به القديم ، سبحانه وتعالى ، لأنه الناسخ للشرائع، والمثبت لها فيقال : — نسخ الرب شريعة بشريته .

وقد يطلق الناسخ على الخطاب بعينه فيقال :—

نسخت آية، آية ،وخبرا خبرا .

وقد يطلق على الحكم الناسخ مجازا فيقال : —

صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء .

وقد يطلق مجازا على المعتقد فيقال :—

فلان ينسخ الكتاب بالسنة .

وأما المنسوخ : — فقد يطلق على نفس الآية .والخبر .

فيقال :-

آية منسوخة ، وخبر منسوخ .

والظاهر من معناه : الحكم المرجوع بالنسخ ،

فترجع حقيقة المنسوخ إلى حكم المرجوع .

(1) فى الأصل « نستدعى »

وأما المنسوخ عنه ، فهو العبد المكلف .

فاذا تبين لك حقيقة النسخ، والناسخ ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه .

فنشرع الآن فى إثباته على منكريه من اليهود .

وقد انقسموا قسمين :—

فنهم من أنكر النسخ عقلا ، وإليه صار معظم اليهود .

ومنهم من أنكره سمعاً ، وأدعوا أن موسى عليه السلام أنبأهم أن شريعته مؤبدة إلى قيام الساعة .

وزعم هؤلاء أن طريق معرفتهم لذلك من دينهم .

ص ٤٠ كطريق معرفتنا لذلك من ديننا .

فأما وجه الرد على من نفى النسخ عقلا فهو أن نقول :—

لو إمتنع لكان : إما ممتنعا لذاته وصورته ، أو لما يتوكد عنه من مفسدة أو أدائه إلى محال أولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته ، كانقلاب الاجناس وإجتماع الضدين .

فان كل مايستحيل لذاته يعلم استحالته عند تصور ذاته ، والنسخ ليس كذلك .

وهذا معلوم على الضرورة .

فإن قيل :—

يمتنع مما يتولد منه من مفسده ، أو أدائه (١) إلى محال.

قلنا :—

هذا باطل ، فانا قد أبطلنا القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح .

---

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

وبينا أن الله تعالى يفعل[1] مايشاء، كيف يشاء.

وعلى أى وجه شاء.

وأن ذلك كله تصرف فى مملكته لا يسأل[2] عما يفعل. وهم يسألون[3]:

فإذا تقرر ماقلناه ثبت جواز النسخ لا محالة.

وذلك ما أرادنا أن نبين.

فان قيل:

الدليل على، إمتناعه عقلا أن ماأوجبه الله تعالى.

فقد أخبر عن كونه واجباً.

فلو حظره، وأخبر عن كونه محظوراً، لانقلب الخبر الأول خلفا.

وهذه الشبهة: تتركب من قياس حملى وشرطى. والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل. وهو قوله:

فلو حظره بعد إيجابه. وأخبر عن كونه محظوراً، لانقلب الخبر الأول خلفا.

فان ذلك دعوى عرية عن البرهان.

وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا.

والمعنى يكون الشىء واجباً وأنه الذى قيل فيه:

إفعل:

فاذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشىء. فمعناه أنه أخبر عن الأمر به.

فاذا نهى، وأخبر عن النهى عنه؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقاً وبين الاخبار عن النهى عنه تناقض. ولا يتصف واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقاً.

---

(١) فى الأصل: «أن يفعل» وقد حذفنا «أن».

(٢) فى الأصل: يسئل. (٣) فى الأصل: يسئلون.

وإنما تبجيل هؤلاء ما قالوه من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب وقدروها مخبراً عنها .ثم قدروا الخبر عن بقيها .

فهذا وجه الرد على كل من يمنع النسخ من جهة العقل .

فان قال قائل :

النسخ جائز عقلا وممتنع شرعاً .

وذهب فى ذلك إلى إخبار موسى عليه السلام لبنى اسرائيل[1] بتأييد شريعتهم فنقول :

لو صح ما قلتموه ، لكان صدقاً حقاً لوجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن الخلف[2] .

ولو ثبت كونه صدقاً حقا لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه السلام ومحمد عليه الصلاة والسلام .

فلما ظهرت دلت على كذب اليهود

فان عادوا إلى القدح فى معجزات عيسى عليه السلام ، لم يبد وجه فى مرامهم إلا انعكس عليهم مثله فى معجزات موسى عليه السلام

والوجه الثانى أن نقول :

ص١٤١ لو صح ما قلتموه لكان أولى الأعصار باظهار ذلك عصر / النبى صلى الله عليه وسلم معلوم أن الجاحدين منكم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يألوا جهداً فى رد النبوة . وغيروا نعت النبى علية الصلاة والسلام فى التوراة

فلو كان منها نص لا تقبل التأويل فى تأييد شريعة موسى عليه السلام . لأظهر وعُد من أقوى الفصم

---

(١) فى الأصل : « اسرئيل »

(٢) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه

فلما لم يظهروا في زمان عيسى عليه السلام ، ومحمد صلى الله عليه وسلم استبان أن ذلك مما اخترعه تابعتهم

فان قيل :

ما يؤمنكم أنهم أظهروه

قلنا :

لو كان ذلك حقا لنقله لنا الناقلون تواتراً لأن الأمر الخطير لايخفى وقوعه وتوفر الدواعي إلى نقله

وقد قيل :

إن ابن الراوندى (١٩٥ت) لعنه الله لقنهم ذلك

ويأبى الله إلا أن يتم نوره

فهذا غرضنا من الكلام فى النسخ

وقد حان أن نتكلم فى معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام مستعينين بالله تعالى

فصل فى معجزات نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم

قال أهل الحق :

الدليل على صدق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : الكتاب الذى "جاء به"
هدى للناس ، وبينات من الهدى والفرقان .

فإن قيل :

مادليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟
وما يؤمنكم أن يكون مختلفاً بعده ؟

فالجواب : أن نقول :

نحن نعلم باضطرار أن نبينا عليه الصلاة والسلام كان يدرس القرآن ، ويتلوه ، ويعلمه أصحابه ، وذلك منقول على التواتر .
نقله الخلف عن السلف إلى وقتنا هذا فلا معنى للاطناب فى ذلك .

فإن قيل :

ما دليلكم على تحديه به ، وتعجيز الناس بالدعاء إلى معارضته ؟

قلنا :

هذا أيضا معلوم على الضرورة ، وقد نطق بذلك آى من الكتاب الله تعالى منها قوله تعالى :

« قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما اتبعه ، إن كنتم صادقين [٤٩ : ٢٨] .

وثنى ذلك فقال تعالى :

قلْ فاتوُا بِسورة مثله » [٢٨ : ١٠].

فلما عجزوا عن الإتيان بمثله قرب الأمر عليهم حين قال القوم :

إنه افتراه .

فقال تعالى :

«قلْ فاتوا بِعشرِ سور مثلهِ مفترَيات» [من آية ١٣ : ١١]

ثم زاد الأمر تقريبا، فقال تعالى :

« وَإن كنتمُ فى ريب مِما نزلنآ على عبدنا فأتوا بسورَة مِنْ مثلهوادْعوا شهداء كمْ مِنْ دُونِ الله إن كنتمُ صادِقين »[٢٣ : ٢] فلما ظهر عجزهم وبان خزيهم انذرهم صاحب التنزيل فقال تعالى .

«فإنْ لم تفعلوُا ، ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وَقودها الناسُ والحجارة ، أعِدت للكافرين [٢٤ : ٢] وكيف لايكون التعجيز ظاهراً كظهور الشمس .

والرسول عليه السلام يقرأ عليهم :

« قل لئنْ اجتمعتَ الإنس والجن على أنْ يأتوُا بمثلِ هذا القرآن لآ يأتونَ بِمثله ، وَلو كان بعضهم لبعض ظهيراً [٨٨ : ١٧] .

فان قيل :

لاينفذ تقدير الاختلاف فى هذه الآى بعينها ، فلانها لاتبلغ مبلغ الاعجاز ، فيمتنع تقدير اختراعها .

ص ١٤٢ / والجواب : أن تقول :ـــ

مامن آية من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر .

وذلك معلوم على الضرورة .

والذى يوضح ماقلناه ، أنا لو تشككنا فى آية بعينها لا تجه ذلك فى كل آية يسقط الثقة بنقل حملة القرآن ، والذى قلنا فى غاية الوضوح .

فلا معنى للإطناب فى ذلك .

فإن قيل :

أوضحوا أوجه الإعجاز فى القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه

فالجواب أن تقول :

هذا مما اختلف فيه المتكلمون .

فمنهم من ذهب إلى أن القرآن معجز من حيث الفصاحة والجزالة .

ومنهم من قال :

إنه معجز من حيث الأسلوب .

ومنهم من قال :

من حيث الصرف ؛ فإن الله تعالى صرف دواعى العرب عن معارضته ، فكان معجزاً له من هذا الوجه .

والمختار عندنا أن نقول :

معجز من حيث الفصاحة ، والجزالة ، والأسلوب المخالف لأساليب كلام العرب وهذا قطع للشغب من كل وجه ؛ لأن المعجز يجب أن يكون ظاهراً لكل من هو فى حقه معجز ظهوراً لا يستراب فيه البتة .

فان قيل :

بينوا معنى الفصاحة ، ومعنى الجزالة ، ومعنى البلاغة ثم بينوا وجه الفصاحة والبلاغة والجزالة فى القرآن .

فالجواب أن تقول :ــ

الفصاحة :

التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رائق منبىء عن المقصود .

والجزالة : ـــ

أن يكون اللفظ المركب متقارب المخارج على جهة التناسب بحيث يسهل اللفظ به .

والبلاغة :

عبارة عن إجتماع القسمين ، أعنى الفصاحة ، والجزالة وسمى الكلام بذلك بليغاً لكونه بلغ درجة الكمال ، وهذا الضرب : لايعد فى القرآن كثرة .

فمنها قوله تعالى :

« وَلكم فِى القصاص حياة يا أولى الألباب »[١٧٩ : ٢] .

إنباء الرب تعالى عن قصص الأولين ،ومآل المترفين ،وعواقب المهلكين فى شطر من آية .

وذلك قوله تعالى :

«فمنهمُ من أرسلنا عليه حاصباً » الآيه [من آية ٤٠ : ٢٩] .

ودل الرب سبحانه على مفتتح أمر السفينة واستوائها بقوله تعالى :

«وقالوا اركبوا فيها ، بِسم الله مجراها ومُرساها» [٤١ : ١١] .

إلى قوله :

« وقِيل بعدا للقوم الظالمين [من آية ٤٤ : ١١]

وانظر وفقك الله إلى أول آية نزلت ، كيف اشتملت على وجوه من البلاغة وهى قوله تعالى :

«إقرأ بِاسم ربك الذى خلق ، خلقَ الإنسان» [١ ، ٢ : ٩٦] .

إلى قوله :

« علم الإنسان مالمْ يعلم » [٥ : ٩٦]

فأنبأت أولا عن تقدير الخالقية عموما لجميع الخلق ، ثم خصوصا للإنسان .

ثم قال تعالى :

إقرأ وربك الأكرَم ، الذى علم بالقلمِ علم الإنســـان مالم يعلم»
[٣ ، ٤ ، ٥ : ٩٦] .

فعمم التعليم .

ثم خصص الإنسان ، كما عمم الخلق .

ص١٤٣ ثم خصص/ الانسان بلفظ سهل شريف منبىء عن المقصود .

والذى ذكرناه فى غاية الوضوح عند من شد(١) طرفاً من الآداب فلا معنى للاطناب فى ذلك .

ومن المعلوم أن القرآن فاق كلام العرب ومحاوراتها وخطبها ، وأشعارها فصاحة وجزالة ، ونظماً بحيث عجزت عن معارضته عجز من لا يقدر عليه أولا وأخراً ، وأحسوا من أنفسهم أن القرآن خارج عن جنس كلامهم ، وكذلك ، كل من كان له أدنى معرفة بالعربية ، عرف اعجازه(٢ ألا أن٢) البلغاء يعرفون .

وذلك الإعجاز على قدر مراتبهم ، فى البلاغة .

فمن كان أفصح ، وأبلغ ، كان فى معرفته أشد ، وأوضح ، كما أن من كان أسحر فى زمان موسى عليه السلام ، كان علمه بوجه إعجاز العصا أوفر .

ومن كان أعلم بالطب فى زمان عيسى عليه السلام ، كانت معرفته بإعجاز إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه ، والأبرص أكثر .

والاختلاف فى وجوه لاعجاز لا يوهن وجه الإعجاز ، ولهذا لو اجتمع

---

(١) فى الأصل : « شدا» .

عند العالم بوجوه الإعجاز العلم بوجوه الحكم ، والمعانى الشريفة ، كانت معرفته وأكثر .

ولو ضم إلى ذلك العلم بوجوه تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة ، والأمر بمكارم الأخلاق ، والنهى عن ذميمات الأفعال ، والخصال ، والحث على معالى التسنيم كانت معرفته بالإعجاز فى غاية لا تدرك .

فصل

فإن قيل :

بينتم وجهَ الإعجاز فى القرآن ،فبينوا القهر المعجز منه .

فالجواب أن نقول :

أقل مايقع به الإعجاز سورة ،لأن النبي صلى الله عليه وسلم ،لم يتحد بأقل منها

فهذا منتهى كلامنا فى معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم .

فصل

فى وجوب عصمة الأنبياء

عليهم الصلاة والسلام

فإن قال قائل :

بينوا لنا عصمة الأنبياء (١٩٦ت) ، عليهم الصلاة والسلام .

فالجواب أن نقول :

يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة .

وهذا مما نعلمه بالعقل .

ومدلول المعجزة ، صدقهم فيما يبلغون عن الله سبحانه وتعالى .

فان قيل :

هل يجب عصمتهم عن سائر المعاصى ؟

فالجواب : أن نقول :

أما الكبائر فيجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد العقل بذلك ، وإنما يشهد العقل بوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة .

فأما الذنوب المعدودة ، من الصغائر ، فلا ينفيها العقل ، ولم يقم عندى قاطع سمعى على نفيها ، ولا على إثباتها فالمسألة . من المجتهدات .

فان قيل :

فما الأغلب على الظن عندكم ؟

فالجواب أن نقول

ص١٤٤ الأغلب على الظن عصمة / الأنبياء ، عليهم السلام من الصغائر كعصمتهم من الكبائر (١٩٧ت)

فهذا كلامنا فى وجوب عصمة الأنبياء ، صلوات الله ، وسلامه عليهم أجمعين .

فان قيل :

إن سلم ما ذكرتموه من وجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عما يناقض مدلول المعجزة عقلا ، فلا يتم غرضكم من ذلك دون أن تثبتوا استحالة الخلف ، وامتناع الكذب على الله تعالى .

ولاسبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فان مرجع الأدلة السمعيه إلى قول الله تعالى مما لم يثبت وجوب كونه حقا صرفاً لا يستمر له فى السمع أصل .

فالجواب أن نقول :

أما الرسالة فى الحال . فتثبت دون ذلك ، ولا يتعلق إثباتها ، بإخبار يتصدى لكونه صدقاً أو كذباً فكأن المرسل قد قال :

قد فعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آنفاً .

وسبيل ذلك . كقول القائل :

وكلتك فى أمرى ، فهذا توكيل ناجز يستوى فيه الصادق . والكاذب .

ولكن لا يثبت صدق النبى ، بعد ثبوت الرسالة فيما يؤديه وينهيه من الوعد والوعيد ، إلا مع القطع بتقدس الرب تعالى عن الكذب .

وقد استدل : الأستاذ أبو اسحق (١٩٨ت) رضى الله عنه على إستحالة الخلف بأن قال :

الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأفعال . وإنما ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها .

والشيء لايجب لنفسه، لـكن يقضى فيه بالوجوب للتوعد على تركه ووعد الثواب على فعله .

والوعد والوعيد خبران.

فلو لم يثبتا على حكم الصدق لم يوثق بهما .

وإذا لم يوثق بهما، لم يتقرر إيجاب، وحظر، وندب إلى الطاعة، وتحذير من المخالفة ويؤول [1] فصارى ذلك إلى أن لايتصور للرب تعالى امر [غير [2]] مطاع وقد دلت الأدلة على كونه إلها .

ولاتعقل الإلهية فيمن لا يتصور منه الأمر والنهى، وهذا الدليل يتركب من قياس شرطى منفصل ومتصل وحملى .

والجواب أن تقول :

النزاع فى الحقيقة فى المقدمة الـكبرى من القياس الحملى وهو قوله :

وكل ما لايوثق بخبره ،فلا يتقدر منه ايجاب ولاحظر ؛ فان ذلك دعوى عرية عن البرهان .

ثم لو سلم ذلك جدلا نوزعوا فى المقدمة الـكبرى من القياس الحملى الثانى هو قولهم :

وكل من لايتصور منه أمر مطاع فلا تتصور منه الالهية [1] .

فان ذلك دعوى عرية عن البرهان أيضا .

والأولى أن نقول :

قد ثبت كون البارى تعالى عالماً، مريداً، والعالم بالشىء، لايمتنع أن تقوم به أخبار عن المعلوم المراد على حسب تعلق العلم به .

وكل معنى يقبله موجود، فانه لايعرى عنه أو عن ضده، إن كان له ضد كما قدرنا فى حدوث العالم .

(١) فى الأصل : « رسول » .

(٢) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

ص١٤٥ فلو لم يتصف البارى تعالى / بخبر صدق لوجب اتصافه بضده .

وإذا اتصف بضده ؛فجب مع تقدير ذلك ، القول بقدمه ، واستحالةعدمه ثم يؤول منتهى ذلك ، إلى أنه يستحيل من البارى تعالى أن يخبر عما علمهعلى حسب تعلق العلم به ، وذلك معلوم بطلانه على الضرورة ، كما قدرناه .

فخرج لك من ذلك استحالة اتصافه تعالى بالخلف ،وذلك ما أردنا أن نبين وبالله التوفيق .

فصل فى النعمة والرزق

قالت الأشعرية(١٩٩ت):

الرزق كل ما انتفع به منتفع ، ولا فرق أن يكون متعديا(٢٠٠ت) ، بانتفاعه ، أو لايكون متعديا .

وقال بعض المعتزلة(٢٠١ت):

الرزق هو الملك،فرزق كل موجود هو ملكه .

ويلزم هؤلاء أن يكون ملك البارى تعالى ، وتقدس رزقا له ، فزاد بعض المتأخرين(٢٠٢ت) ، فقالوا :

رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملك .

وهؤلاء تحرروا عن ملك البارى تعالى وتقدس .

ويلزم هؤلاء أن يقولوا :

لايدر على البهائم رزق الله تعالى ، فإنها لاتتصف بالملك .

وقد قال الله تعالى :

« وَما مِنْ دابة فِى الأرْض ، إلا علىَ اللهِ رزقُـها »[٦ : ١١] .

ويلزمهم أيضا أن من اغتذى بالحرام طول عمره أن يقال[١] لم يدرعليه من الله تعالى رزق .

(١) فى الأصل : «بعال» :

وفى رزقه الله تعالى حظر(١). وذلك شنيع باطل .

فاذا بطل ما قالوا ، ثبت لامحالة صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

وهو المختار عندنا .

والـكلا فى هذا الفصل يتعلق بعبارة لا طائل تحتها .

(١) فى الأصل : حظ

فصل فى الآجال

والآجال نعبر بها عن الأوقات ، والأرزاق مقدرة على الآجال .
والآجال مقدرة عليها .
ولكل حادث من الأرزاق والآجال نهاية .

والغرض من هذا الباب أن يعلم أن من يقتل ، فقد مات بأجله .
والمعنى بذلك أن الذى قتل قد علم الله فى أزله مآل أمره .
وما علم الله(١) تبارك وتعالى(١) أنه كائن ، فلابد أن يكون .

فإن قال قائل :

لو قدر عدم القتل ، فما قولكم فى تقدير موته وبلائه ؟(٢)
فالجواب أن نقول :
ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه ، لو لم يقتل تقديراً ، لمات حتف أنفه .
وهذا غير مرض عندنا .
والوجه القطع أن من علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لامحالة .
فإن قدر مقدر عدم القتل قدر معه أن يكون المعلوم : ألا يقتل .
ولا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر ، ولا القطع بالموت فى وقت القتل بدلا عنه .
وهذا ما لا يسوغ غيره .
وقد شهدت آى من كتاب الله تعالى ، على أن كل هالك مستوف أجله .

(١ — ١) فى الأصل : «تبرك وتعلى» .
(٢) الأقرب (بقائه) .

«قال الله تعالى: «فإذا جاء أجلُهم لايستأ خِرونَ ساعة، وَلايستقدِمونَ»
[٦١ : ١٦].

فإن قال قائل:

فما المعنى بقوله تعالى.

«وَما يعمرُ مِنْ معمر، وَلا ينقصُ مِن عمرِه» [من آية ٣٥:١١]

فالجواب أن تقول:

المراد بهذه الآية وجهان من التأويل:

أحدهما.

أن يكون المراد بها: وماينقص شخص من أعمار أترابه، وليس المراد نقص عمره.

والوجه الثانى:

أن المكتوب فى اللوح المحفوظ حكمان:

حكم مطلق بالرزق والآجال.

وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا، يزادُ فى رِزقه وأجله وإن فعل كذا نقص من رزقه وأجله.

وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم.

صلة الرحم تزيد فى العمر.

وقوله تعالى:

«يمحو اللهُ مايشاء وَيثبتُ، وعِنده ام الكتابِ» [١٣:٣٩]

وبالله التوفيق.

باب فى جمل من احكام الآخرة

المتعلقة بالسمع

فمنها : إثبات عذاب القبر والذى صار إليه أهل الحق :

إثبات عذاب القبر ، فإنه من مجوزات العقول:

ووقوعه معلوم من جهة السمع .

والدليل على ذلك قوله فى قصة فرعون وآله : « وحاقَ بآل فِرعون سوء العذابِ ، النار يعرضُون عليها غدُواً وعشياً . » [من آية ٤٥ ، ٤٦ : ٤٠] .

وهذا نص فى إثبات العذاب عليهم قبل الحشر ، فانه تعالى ذكر ذلك ثم قال :

« ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فِرعونَ أشدَّ العذاب [٤٦ : ٤٠]

وقد استعاضت الاخبار باستعادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من عذاب القبر ، ونقل آحاد من الأخبار فى ذلك تكلف .

ثم أعلموا وفقكم الله ، أن المختار عندنا ، أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو غيره .

فيجيبها الرب تعالى ، ويوجه السؤال عليها .

وهذا يدرأ عنا جميع مايشغب به الخصم فى استحالة عذاب القبر .

والله المستعان .

فصل فى الاعادة

أعلم وفقك الله أن الفلاسفة لم يتكلموا فى هذه المسألة .

لا بالنفى ولا بالإثبات ، لأن الفلاسفة لايتعرضون لنقض الشرائع ، والاعتراض عليها .

والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو[1] نحو تدبير الإنسان الذى به وجد الإنسان بما هو إنسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به .

وذلك أنها عندهم ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للانسان ، والفضائل النظرية ، والصنائع العملية .

والفضائل الخلقية عندهم لاتتمكن إلا بمعرفة الله تعالى ، وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة ملة مثل : القرابيين ، والصلوات ، والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التى تقال فى الثناء على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين .

ص١٤٧ ويرون/ بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية البدنية التى تأخذ مبدأها من العقل ، والشرع ، لاسيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع ، وإن اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر .

ويرون مع هذا أنه لاينبغى لأحد أن يتعرض لقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة مثل قول القائل :

هل يجب أن نعبد الله ، أم لانعبده ؟

و أكثر من ذلك قول القائل :

---

(١) فى الأصل : « تنحوا » .

هل هو موجود أم ليس بموجود ؟

وكذلك يرون فى وجود السعادة الأخيرة وكيفيتها ؛ لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود آخر من بعد الموت كما اتفقت على معرفة وجوده ، وصفاته وأفعاله وكذلك ، فهى متفقة فى الأفعال التى توصل إلى السعادة فى الدار الآخرة وإن اختلفت فى تقدير هــذه الأفعال . لكن الجارى على أصولهم ؛ وقواعد مذهبهم ، إنكار الإعادة من حيث أن الجارى على أصولهم إنكار النبوات .

وقد تقدم القول فى ذلك .

ومقصودنا فى الإعادة يحصره فصلان :

أحدهما :

تثبيت جواز الإعادة :

والثانى :

فى وقوعها .

ولاخفاء بجواز الإعادة.

إذ الرب سبحانه وتعالى قادر على الإعاة ، قدرته على النشأة الأولى .

وقد بينا فيما تقدم أن القادر على الشىء قادر على مثله وهذا منا ، توسع فى الكلام .

فإن الإعادة هى المعاد . والمعاد هــو بعينه المخلوق أولا . وهذا بين لا خفاء به .

فلا معنى للاطناب . فهذا كلامنا فى جواز الاعادة .

فإن قال قائل :

ما دليلكم على وقوعها ؟

قلنا :

الدليل على ذلك قوله تعالى :

« قال من يحي العظامَ وهي رميم . قلْ يحييها الذى أنشأها أول مرّةٍ وهوَ بكل خلقٍ عليمٌ » . [من أية ٧٨ و ٧٩ : ٣٦]

وقوله تعالى :

« يا أيها الناس . إنْ كنتم فى رَيبٍ من البعثِ . فإنا خلقناكمُ مَن تراب ؛ ثم من نطفة » . [من أية ٥ : ٢٢]

إلى قوله تعالى :

« وَإن الساعة آتيةٌ لا رَيب فيها . وإن اللهَ يبعثُ من فى القبوُر » .

[٧ : ٢٢]

وقوله تعالى :

« قلْ اللهُ يحييكم ، ثُم يميتكم ، ثم يجمعكمُ إلى يوم القيامة لاريْب فيهِ ، ولكن أكثر الناس لا يعلموُن » . [٢٦ : ٤٥]

وأدلة الشرع فى هذا لا تحصى كثرة فى الكتاب والسنة .

وقد أجمعت الأمة قاطبة ، على وقوع الإعادة على الجملة ، وإن اختلفوا فى التفصيل .

فان المعتزلة جوزوا إعادة الجواهر إذا عدمت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى ، وإلى ما لا يبقى منها [1] كالأصوات والإرادات ، فلا تجوز إعادتها عندهم ، لأن كل عرض يستحيل بقاء ما يخصه عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا يجوز تقدير استئخاره [2] عنه .

(١) يوجد قبل كلمة «كالأصوات تآكل بمقدار «كلمتان» ويستقيم المعنى على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل : استبخاره .

وأما الباقى من الأعراض عندهم فمنقسم[1] . إلى ما كان مقدوراً للعبد ، وإلى ما لم يكن مقدوراً للعبد .

ص١٤٨ فأما ما كان مقدوراً ، فلا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح أيضاً من البارى تعالى / إعادته عندهم .

وأما مالم تتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض ؛ فيجوز إعادته .

وذهب بعض الأشعرية إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد ، معاد لمعنى .

وكل ذلك خبط وتخليط ، إذ لا سبيل إلى نقض الأدلة العقلية .

والدليل الذى قدمناه على جواز الإعادة يشتمل على جميع ما حكموا باستحالة إعادته من الأعراض .

فإن الإعادة بمثابة النشأة الأولى .

فهذا منتهى كلامنا فى جواز الإعادة ، ووقوعها .

والله الموفق للصواب .

---

(١) فى الأصل « فمنقسخ » ـ وقد صححت فى الهامش الأيسر على نحو ما اثبتناه .

فصل فى الحوض والشفاعة والصراط والميزان

والأولى أن نجرى الحوض على ظاهره :

وهو : الأنهار التى تكون فى الجنة .

من شرب منه شربة فى القيامة لم يظمأ بعدها أبدا .

كما وردت به الآثار .

والشفاعة للمؤمنين حق . كما وردت به الآثار .

ولا يلتفت لخلاف المعتزلة فى ذلك وقولهم : —

إنها للمطيعين .

فان ذلك بناء على فاسد أصلهم .

وهو أن الفاسق ، اذا خرج من الدنيا بغير توبة خلد فى النار .

وسنبين بطلان هذا القول فيما بعد إن شاء الله .

وأما الميزان .

فقد ورد به الكتاب العزيز فى قوله تعالى : —

«ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» [٢١ : ٤٧]

والاختيار أن الموزون ؛ الصحف المكتوبة ، بأعمال العباد، التى يحاسب عليها الخلائق .

وهذا يدرأ عنا جميع مايشغب به الخصم .

والصراط :—

حق على حسب مانطق به الحديث .

وهو جسر ممدود على متين جهنم يرده الأولون والآخرون .

فإذا توافوا عليه ؛ قيل للملائكة :

قفوا لهم أنهم مسئولون .

ولا تحيل العقول شيئا من ذلك .

وهذا القدر كاف فى ارشادك إلى طرق السمعيات .

والله الموفق للصواب .

باب فى الاسماء والاحكام والثواب والعقاب

واحباط الأعمال ، والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئه

أعلموا وفقكم الله أن الكلام فى هذه الفصول يستدعى ذكر حقيقة الإيمان وهذا مما اختلفت فيه مذاهب المسلمين .

فذهب الخوارج (٢٠٤ت) إلى أن الايمان هو الطاعة.

ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة .

واختلفت مذاهبهم فى تسمية النوافل إيمانا .

فذهب أبو الهذيل إلى [٢٠٥ت] تسمية النوافل إيمانا .

ومنع غيره من مشاع المعتزلة ذلك .

وصار أهل الحديث إلى أن الإيمان هو معرفة بالجنان وإقرار باللسان ا وعمل بالاركان .

وذهب بعض العلماء إلى أن الايمان : هو المعرفة بالقلب والإقرار بهـا

وذهبت الكرامية (٢٠٦ت) إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب ومضمر

ص١٤٩ الكفر عندهم اذا اظهر الايمان مؤمن حقا غير انه يستوجب الخلود فى النار/ولو اضمر الايمان ، ثم لم يتفق منه إظهاره فليس بمؤمن . وله الخلود فى الجنة .

والمختار عندنا ان الايمان هو التصديق :

والتصديق نوع من أنواع الكلام وهو بين من اللغة فلا يحتاج إلى إثبات .

وفى التنزيل :

« وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . » [١٧ : ١٢] معناه ، وما أنت بمصدق لنا .

ثم إعلم : وفقك الله ، أن الغرض من هذا الفصل تسمية الفاسق مؤمنا ، حيث أنه مصدق على التحقيق ، وآية ذلك فى الشرع ، أن الأحكام الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين ، تتوجه على الفسقة توجهها على الاتقياء إجماعاً .

والفاسق يجرى مجرى المؤمن فى أحكامه فيسهم له من الغنم سهم الصالح .

ويذب عنه ويدفن فى مقابر المسلمين ويصلى عليه :

وكل ذلك يدل على كونه مؤمنا .

فإن قيل : —

الدليل على تسمية الأعمال إيمانا قوله تعالى : —

« وماكان الله ليضيع إيمانكم » [من ١٤٣ : ٢]

قالوا : —

فالمراد بالايمان الصلوات المؤديات إلى بيت المقدس ، وربما يستدلون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« الايمان بضعٌ وسبعون باباً ، أعلاها شهادة لا إله إلا الله وأدناها ، إماطة الأذى عن الطريق (١) » :

فالجواب : عن ذلك أن تقول :

أما الايمان فى الآية التى أستدللتم بها فمحمول على التصديق .

والمراد : « وماكان الله ليضع إيمانكم » [من آية ١٤٣ : ٢]

أى تصديقكم نبيكم ، فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين وأما الحديث فمن الآحاد .

ثم هو مؤول (٢) .

والعرب تسمى الشىء باسم الشىء إذا دل عليه ، أوكان منه بسبب .

(١) رواة :

(٢) فى الأصل : مأول .

ولما كانت الأعمال دليلا على الايمان،أطلق عليها اسم الايمان تجوزاً وتوسعا.

فإن قيل : —

قد أوثر ربط الايمان بالمشيئة ، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال :—

أما مؤمن ان شاء الله ، فما معنى ذلك ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول .

الايمان ثابت فى الحال قطعا لا شك فيه .

وانما عنى [1] « الساق الايمن ، الذى هو » علم الفوز ، وغايته النجاة .

وهو إيمان لوفاة . ولم تقصدوا التشكيك فى الايمان الناجز .

---

(١) فى الأصل : — « انسياق الأيمن الذى هو علم الفوز » ولما كانت العبارة غير وضحة فقد فضلنا ما أثبتناه .

فصل

أعلموا وفقكم الله أن المعتزلة(٢٠٧ت) والخوارج(٢٠٨ت) ذهبوا إلى أن من فارق ذنبا ، ولم يوفق للتوبة حبط عمله ، ومات مستوجب الخلود فى العذاب الأليم .

وذهبت الخوارج إلى أنه يتصف بكونه كافراً إذا اقترف(١) ذنبا .

ثم أقتسموا بعد ذلك على قسمين :

فصارت الإباضية(٢٠٩ت) إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ عن كفران النعم .

وذهبت المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة لايتصف بالكفر ،ولايتصف بالايمان عندهم .

وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين ، وسموه فيها بكونه فاسقا .

وفارقت المعتزلة الخوارج أيضا من وجه آخر .

وذلك أنهم قالوا :

ص١٥٠ استحقاق الخلود فى العقاب / يختص بالكبائر .

وحملة الذنوب كبائر عند الخوارج .

والمعتزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر والكبائر .

وأعلم وفقك الله . أن العقاب عند أكثر المعتزلة ، لايجب وجوب الثواب ؛

---

(١) فى الأصل اخترم .

فإن الثواب لايجوز حطه ، والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وفريق(١) من البغداديين .

وذهبت المرجئة (٢١٠ت) إلى أن الإيمان قول عقد ، وإن عرى عن العمل فلا تضر مع الإيمان معصية .

كما لاتنفع مع الكفر طاعة .

فهذا منتهى مذهبهم .

ونحن الآن نرد على الخوارج والمرجئة والمعتزلة ، ثم نبين المختار عندنا .

فأما وجهة الرد على المرجئة ، فهو أن نقول :

معاشر المرجئة : مذهبكم يرفع معظم التكاليف من الأوامر والنواهى ، ويقبح باب الإباحة ، لأنه إن لم يكن مؤاخذا بترك ما أمر به ، لم يكن مثابا بامتثال ما أمر به .

وهذا كله معلوم بطلانه من جهة الشرع ، ولاخفاء بذلك .

ولا معنى للإطناب فيه .

وأما وجه الرد على الخوارج ، وجماهير المعتزلة فى مصيرهم إلى من فارق ذنبا واحداً حبط عمله ، ومات مستوجباً للخلود فى العذاب الأليم ،

فهو أن نقول :

هذا المذهب يناقض معظم الآيات من الكتاب والأخبار من السنة ،

يغلق باب الرحمة ، ويفضى إلى اليأس والقنوط .

وقد قال الله تعالى :

«قلْ ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا منْ رحمة الله ، إن الله يغفرُ الذنوبَ جميعا ، إنه هو الغفور الرحيمُ» [٣٩ : ٥٣] .

---

(١) فى الأصل : « طريقة » .

وقال الله تعالى :

« إِن الله لايغفرُ أنْ يشركَ بِه ، ويغفرُ مادُون ذلك لِمنْ يشاء »
[٤ : ١١٦]

وقال تبارك وتعالى :

« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات [من آية ٨ : ٢١]

يفرق بين الايمان والعمل ، وخاطب فى كل آية الفاسقين بخطاب المؤمنين .

يعلم بذلك قطعاً ، أن الإيمان لو كان هو العمل بنفسه ، أو كان العمل ركناً مقوما لحقيقة الإيمان ، لما وقع التفريق بين الايمان والعمل .

ومن أوضح ما يلزمهم أن نقول :

من أصلكم أن الوعيد على التأييد يستحق بزلة واحدة ، ويحبط لأجلها ثواب الطاعات ، وذلك مع تسليم فاسد أصولكم ، فى القول بالتحسين والتقبيح مستحيل . فإن مرجع العقول عندكم ومداركها إلى أمثلة فى الشاهد ، ونحن نعلم أن من خدم غيره ، وبلغ جهده دائباً فى رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ، ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وان كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحبط أو أن من العقاب بأن يسقط .

ص ١٥١ والشرع يدل على درء السيئات / بالحسنات .

فاحباط العقاب ، أحق .

وقد قال تبارك وتعالى :

« ان الحسنات يذهبن السيئات » [١١ : ١١٤]

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها ، صحيح أداؤها .

والاصرار على الكبائر ، لو كان يدرأ ثواب الطاعات لكان ينافى صحتها :

كالردة ، ومفارقة الملة ، فإنها لما كانت محبطة ، كانت منافية لصحة العبارات .

ثم الثواب يستحق على الطاعات . وان كان عندهم بحسها ، ووقوعها طاعات ، وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة محققة دونها .

فإن قالوا :

مرتكب الكبيرة فاسق ، مخالف . .

والجمع بين الثواب ، وسمة الفسوق متناقض ، فإن الثواب يؤذن بالولاية والفسوق وينافيها .

والجواب أن نقول :

لاخلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته ، موقناً موحداً ، وكل ما ذكرناه من سمة الأولياء .

ثم انما تتناقض سمة المشاقة والموافقة فى الشىء الواحد .

ولابعد فى المخالفة فى الشىء . والموافقة فى غيره .

ثم ان لم يكن بدمن الاحباط والاسقاط ، فهلا أحبطتم العقاب ، وغلبتم الثواب كما قررناه .

وقد استدل : أصحاب الوعيد بظواهر من الكتاب .

ونحن نذكر أغمضها ، ونرشد الى طريق الكلام عليها ؛ فما استدلوا به قوله تعالى :

« لايصلاها الا الأشقى ، الذى كذب وتولى » [١٥ ، ١٦ : ٩٢]

وقوله تعالى :

« ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها »

[من الآية ١٤ : ٤] .

وقال تعالى :

«بلى ، من كسب سيئة ، وأحاطت بِهِ خطيئته فأولئك أصحابُ النار همْ فيها خالدُون [٨١ : ٢] .

وقوله تعالى :

« ومن يقتلْ مؤمناً متعمداً، فجزاؤه جهنم خالداً فيها » [من لآية ٩٣ : ٤]

وأيضاً فإن الرب سبحانه ذكر حال الأشقياء ، وحال السعداء وربط الخلود بهما[1] ، ولم يذكر في الكتاب العزيز قسماً ثالثاً .

فقال تعالى :

« وأما الذين سعدوا » الآية [من آية ١٠٨ : ١١] « وأما الذين شقوا » الآية [من آية ١٠٦ : ١١]

وقال تعالى :

« فريق في الجنة وفريق في السعير » [٧ : ٤٢] .

وربما استدلوا بقضية إبليس لعنه الله ، إذ كان عارفاً بالله تعالى مطيعاً له ، غير أنه ارتكب كبيرة ، وهو الامتناع عن السجود ، لآدم عليه السلام .

ما ستوجب اللعنة والكفر والتخليد في النار .

فهذا منتهى كلامهم .

ونحن الآن نوضح الانفصال عن جميع ما تمسكوا به فنقول :

أما قوله تعالى :

«ومن يعصى الله ورسولهُ» [من آية ١٤ : ٤] .

فمعناه يكفر بالله ورسوله .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

« ويتعد حدودهُ » [من آية ١٤ : ٤] .

(١) في الأصل : « بمكانهما » يوجد عليها لفظ : « كذا » دلالة على تشكك الناسخ ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

ص١٥٢ وتعدى جميع الحدود ، لايتصور إلا من الكافر ، وأما المؤمن / المطيع لله تعالى (١) المستعين بسنته (١) .

كيف يكون متعديا جميع الحدود بمعصية واحده ؟

وكذلك قوله تعالى :

« بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » [٢ : ٨١] .

وكذلك قوله تعالى .

« ومن يقتل مؤمنا متعمداً » [من آيه ٩٣ : ٤]

والعمد المطلق من كل وجه لا يتصور إلا من الكافر .

وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص ، ووجوبه ، لم يقرنه بالوعيد والخلود .

وحيث ذكر الخلود لم يتعرض للقصاص .

وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل الذى لا يجرى (١) ظواهر الأحكام .

فإن المرجى الذى لم يلتزم وأحكامنا ، إذا قتل لم نقض عليه بوجوب القصاص .

ثم الخلود ، وإن كان ظاهراً فى التأييد ، فليس هو نصا فيه .

فقد يطلق ، والمراد به امتداد مدد ، تطاول أمد ، وعلى هذا التأويل تحيي الملوك بتخليد الملك ، وأصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم .

والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع .

ويعارض إستدلالهم ما قدمناه من الاحتجاج بقوله تعالى :

(١—١) فى الأصل أقرب إلى أن تكون : « تسعين سنة » .

« إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » [٤ : ١١٦] .

وهـذا نص فى محل النزاع ، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة من وجهين :

أحـــدهما :

أن قبول التوبة حتم عندهم ، فلا سبيل إلى تعلق التوبة بالمشيئة .

والثانى :

أنه تعالى فرق بين الشرك ، وما دونه ، والتوبة عن الشرك تجبه وتجبه ، كما أن التوبة عن المعاصى تسقط أوزارها .

وما ذكرناه يرشد إلى تأويل جميع ما يستدلون به من الظواهر .

وهذا القدر كاف فى الرد عليهم .

وأما ما ذهب إليه أبو على الجبائى (٢١١ت) وابنه عبد السلام (٢١٢ت) من أن الزلات إنما تحبط الطاعات ، إذا أربت عليها ، وان أربت الطاعات درأت السيئات ، وأحبطتها ؛ فخبط لا حاصل له ، اذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها على أجرها .

والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزن ضدها .

وكان من حقهم أن يدرأوا الزلات بالمعرفة ، فإذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بعقاب أعمالهم . وسقوط الثواب[1] بأكثرها .

ثم لا يبعد فى العقل أن تكثر طاعات عبد وتصدر زلات ، ويعاقبه سيده عليها زمانا : ثم يرده الى كرامته ان[2] كانت زلاته أقل .

فكل ما ذكروه تحكم لا محصول له .

(١) فى الأصل بياض ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : « وإن » .

انتهى الكتاب في السابع عشر من ذى القعدة عام ١١٤٨ (١)

من أصل عتيق فيه محو لبعض كلماته تركت له بياضا .

قال كاتبه :

انتهى فى جمادى الأول سنه ٦٣٢ هـ(٢)

على يد عبد ربه الحاج ابن سعيد البيدرى ، فقه الله بمنه ، وغفر له ولوالديه ، وأشياخه وأحبته وجميع المؤمنين .

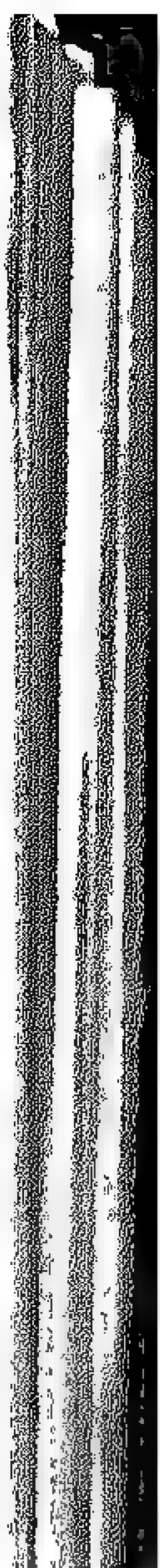
وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

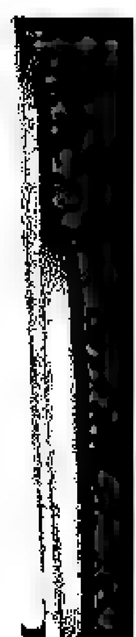
والحمد لله رب العالمين

---

(١) الرقم الثانى من اليمين وهو « ٤ » غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن يكون كذلك .

(٢) الرقم الثالث من اليمين وهو « ٦ » غير واضح ، وقد رجحنا ما أثبتناه .





التعليقـــات



(١ت) أنظر صفحة ٢ ، ٣ من التقديم للكتاب .

(٢ت) ول « علم التوحيد » تسميات أخرى . قال التهانوى فى هذا « علم الكلام : ويسمى بأصول الدين أيضا ، وسماه أبو حنيفه [١٥٠ هـ : ٧٦١ م] رحمه الله تعالى : بالفقه الأكبر فى « مجمع السلوك » . ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا ، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات ، وفى شرح العقائد للتفتازانى : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية ، أى العملية ، ويسمى علم الشرائع والأحكام ، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات. أنتهى، ويواصل التهانوى فيقول : « وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية ، على الغير بإيراد الحجج ، ودفع الشبه » [أنظر صفحة ٢٢ من حـ١ من كتاب « كشاف إصطلاحات الفنون ، لمحمد على الفاروقى التهانوى — طبعة كلكته] .

(٣ت) البدعة : بالكسر فى اللغة ، ما كان مخترعا على غير مثال سابق ، ومنه « بديع السموات والأرض » أى موجدها على غير مثال سابق قبل : « الحدث فى الدين بعد الإكمال ، أو ما استحدث بعد النبى صلى الله عليه وسلم من الأهواء والأعمال : [القاموس المحيط للفيروزابادى القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ حـ٣ صفحة ٤٠٣] غير أن البدعة منها ما هو ضال ومنها ما هو محمود . قال الشافعى رحمة الله : « ما أحدث وخالف كتابا أوسنة أو إجماعا ، أو أثراً فهو : البدعة الضالة . وما أحدث من الخير ، ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة » والمقصود هنا بالبدعي : هو الذى أتى بالبدعة الضالة أو السيئة ، أى أتى بالمحذور الشرعى . ومن البدع المحرمة مذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة ... وهو ما يقصده الكلاتى هنا بالبدعى » .

(٤ت) كلمة فارسية الأصل [أنظر صفحة ٦١٧ من حـ١ من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى طبعة كلكته] . وتعنى الإشارة كل من يخرج على أصول العقيده

الإسلامية كالمشبهة والمعطلة وغير أولئك وهؤلاء ممن يرجع إلى أصول فلسفات قديمة. غير قائمة على التوحيد بالمنزل.

(٥ت) «الجوهر» و«العرض» فى عرف أهل الكلام والفلاسفة المسلمين قسمان عقليان للموجود العينى المتحقق خارجا بصفة منفصلة عن الذات العارفة وقد قالوا بهما تيسيراً للفهم على أسلوب اليونان. ويلاحظ أنهم لم يستعملوا «الجوهر» و«العرض» إلا بعد أن أعطوا لكل منهما مضمونا اصطلاحيا يختلف تماما عما كان لهما فى تراثهما — إذ انهما ينتهيان عندهم إلى «الحدوث» بينما هما فى تراثهما يؤديان إلى «القدم» [أنظر فى كتاب «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» بقلم دكتوره فوقية حسين محمود، القاهرة ١٩٧٦، [المقال الثانى] ويلاحظ أن المكلاتى يحرص على إثبات ما طرأ من تطور على المضمون الاصطلاحى لهذين اللفظين، وغيرهما، وهو بصدد دفاعه عن العقائد فى مصنفة هذا [أنظر القول المتعلق بكل من الجوهر والعرض بعد].

(٦، ٧ت) يستعمل المكلاتى لفظى «من» و«لطف» فى عبارته: «العبد معترف بمن الله تعالى فى جميع ذلك «لطفه» ليؤكد معنى إسلامياً دقيقا وأصيلا، وهو: «هداية الله سبحانه وتعالى» التى تشمل من يجتهد فى سبيل الحق، فترشده إلى سواء السبيل؛ ولا يعنى هذا عدم البحث والتقصى، والارتكان إلى المتوارث؛ إذ أشرنا إلى أن هذه الهداية والرعاية تشمل «المجتهد» الذى يبذل قصارى جهده ولكن فى حدود طاقته الإنسانيه. وتبين حدود الطاقة الانسانية: معنى إسلامى جعل مفكرى المسلمين يضعون حدوداً للعقل كمصدر للمعرفة. وهذا ما اعترف به الكندى فيلسوف العرب الأول [المتوفى ٢٥٢هـ / ٨٦٣م] عندما قال: «..... يقدر الطاقة الانسانية» فى تعريفه للفلسفة، وترتب على قوله هذا إثبات موضوعات للمعرفة تفوق مستوى العقل البشرى، وهو ما يقابل «الغيبيات» فى التراث الدينى الاسلامى، وإثبات

حدود للطاقة حتى بالنسبة لما هو فى مقدور، أو مستوى العقل البشرى، بدليل أن نتاج الفلاسفة لا يمثل إلا جزءاً من الحقيقة، توصلوا إليه، بجهد كبير من وعلى مدى زمن طويل: فالوقوع على الحق فى أقصر وقت، ممكن يكون يمن من الله و«لطيف منه» سبحانه وتعالى، لأنه هو الذى يهدى إلى الصواب.

(٩٦٨ت) «الظاهر» هو مايتجلى من الموجود، أى يظهر منه فى الأعيان أى وجوده الظاهر المرئى بصفاته على اختلافها. «والباطن» هو داخلية النفس، وحياة القلوب. والكلاتى يقصد الفرد فى وجوده متكاملا بظاهره وباطنه، ينعم بفضل الله، ومنّه عليه وهذا أيضامعنى إسلامى، لامن جهة «فضل الله تعالى، ومنه ولطفه ولكن من ناحية الحرص على إثبات الوجود بجميع نواحيه، متكاملا، كما أشرنا، أى وجود فى كتلته العينية بعيداً عن القسمة التى تشطره فى واقعه إلى أقسام غير متماسكة لإثبات قيام كل منها بذاته، بعيداً عن الواقعية المحسوسة على نحو ما نجد ذلك عند كبار مفكرى الفكر اليونان [أنظر فى هذا مثلا ما ورد عن فهم أرسطو للوجود — فى مقالة، الكندى فيلسوف العرب الأول — العدد السابع من مجلة «المناهل» التى تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية وقد نشر هذا المقال أيضا فى كتاب «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» بقلم دكتورة فوقيه حسين محمود القاهرة ١٩٧٦ (المقالة الثالثة)].

(١٠ت) مضر: قبيله من أهم قبائل العرب بالحجاز. قيل إن أهلها كانت لهم رئاسة مكة ولقد ولد النبى عليه الصلاة والسلام وشب فى رحاب ربوع الحرم بمكة ومن هنا كانت عبارة الكلاتى:

«سيد البشر المبعوث فى نخبة مضر صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين» (أنظر ص٢ من النص الذى بين ايدينا) ورد عنها: «مضر بن نزار: قبيلة عظيمة من العدنانيين كانت ديارهم حيز الحرم السروات، وما دونها من الغور، وما والاها من البلاد، لمساكنهم، ومراعى انعامهم، من السهل والجبل، وامتدت ديارها

بقرب من شرقى الفرات نحـــو حرّان والرقة ، وشمشاط ، وسروج ، وتل موزن .

وكانوا أهل الكثرة والعلية بالحجاز ، من سائر بنى عدنان ، وكانت لهم رياسة مكة ، و . . . » (انظـــر تاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٨٧ ، ١٢٠ ، جـ٥ ص ١٩١ و ٢٠١ وما بعدها ، وجـ ٦ ص١٤٦ وما بعدها — وكذلك أنظر نهاية الإرب للقلقشندى مخطوط ف ١٧١ — ١ — جزيرة العرب للهمذانى ص١٩٢ — العمدة لابن رشيق ص١٧١ - تاريخ ابن خلدون جـ٢ ص٣٠٥ - معجم البلدان لياقوت جـ٢ ص٢٧٢ ، ٦٣٧ معجم ما استعجم للبكرى جـ١ ص١٨ ، جـ٢ ص٥٦٩ ، تاج العروس للزبيدى جـ٣ ص٥٤٤) .

(١١ت) نشأ المكلاتى ، كما يتبين ذلك من سيرته ، فى مكلاته من ضواحى « صفرو » ، قرب « فاس » أو فى بلدة قريبة منها ، وقد رجحنا أن يكون قد حصل علمه فى فاس نفسها حيث جامعة قرويين العتيدة ، الأمر الذى يجعل عبارة ، « بقطركم » تفهم على أنها تشير إلى غير المغرب العربى بالقارة الأفريقية ، أى إلى « الأندلس » خاصة وأن ما ورد بهذه الفقرة ، عن هذا القطر وهو : أن المذاهب الفلسفية . . . . مفرطة الشياع ، وهى مشهورة البيع والابتياع . . . . . الخ » .

يتفق تمام الاتفاق مع حال العصر بالأندلس على نحو ما بيناه فى دراستنا للبيئة من الناحية الثقافية (أنظر التقديم للكتاب) .

(١٢ت) أرسطوطاليس [٣٨٤ ق . — ٣٢٢ ق م] ثالث كبار فلاسفة اليونان ولد فى أسطاجير التى تقع على بحر ايجة . وهو من أسرة عريقة فى العلم خاصة علم الطب ، فقد كان والده طبيبا للملك أمينتاس الثانى ملك مقدونيا ، وجد الاسكندر الأكبر — ولذلك كانت صلته بالبلاط المقدونى وثيقة ، وصار أستاذا للاسكندر بعد أن أتم دراسته مع أفلاطون ، وأنشأ مدرسة له هى « اللوقيون » . وكان من عادته

إلقاء دروسه وهو يمشى ، ومن هنا كانت تسمية أتباعه ، « بالمشائين» .وقدصنف أشهر كتبه وأهمها فى هذه الفترة .

أما عن آثاره فهى متعددة : كتب فى المنطق ، والطبيعة ، والمتافيزيقا ،والشعر والخطابة والأخلاق ، والسياسة — ويلاحظ أنه نسبت له فى القرون الوسطى بعض الكتب خطأ — مثل : — كتاب الاتولوجيا وغيره . . (أنظر لمزيد من من التفاصيل كتاب : الفلسفة عند اليونان تأليف دكتورة أميرة حلمى مطر القاهرة ١٩٦٥ من صفحة ٦٧ إلى ١٦٤ وأيضا لمعرفة مصنفاته : —

Aristote: Oeures Completes ; Bar thelemy saint — Hilaire — Hamelin : le Systéme Aristote, Puis 1920—History of Greeck Philosophy — Bertrand Russell

وأنظر لمعرفة الكتب المتحولة خاصة تلك التى ترجمت إلى العربية «مخطوطات أرسطو فى العربية » تأليف عبد الرحمن بدوى ، القاهرة النهضة المصرية ١٩٥٩ صفحة ٢٦ .]

ويلاحظ أن المكلاتى يصرح هنا بأنه خصص كلامه للرد على أرسطو، ومن قلده من فلاسفة المشائين . ولعله فى هذا يتابع أبا حامد الغزالى فى تصريحه الذى ورد فى مقدمة كتابه « تهافت الفلاسفة » عندما قال بأنه يكتفى فى منافسة الفلاسفة بالرد على أرسطو وهذا يفسر لنا ورود أسمى الفارابى وإبن سينا على لسان المكلاتى من آن لآخر موجها لهما التهم حينا [مثل القول بالقدم ونافياً عنهما بعض الشبهات حيناً آخر لأن الغزالى يرجع إلى أقوال الفلاسفة من خلال تصوير هذين الفيلسوفين لها .(أنظر صفحة ٧٧ من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى — تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا — دار المعارف

القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ـــ الطبعة الخامسة) وربما يكون المكلاتى قد ظن أنهما يتابعان فلاسفة اليونان فى القول بالقدم ـــ لأن الفارابى وابن سينا قد قال كل منهما بالحدوث [أنظر مثلا مقالنا « الفارابى بين الخلق والابداع » صفحة ٩٨ من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم القاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م لكاتبة هذه السطور وقد تعرضنا لهذه المسألة فى تعليقاتنا على النص فى هذا المصنف]

(١٣ ت) الرواقيون أو أصحاب « الرواق » هم أولئك الذين كونوا المدرسة الفلسفية الكبيرة التى عرفت باسم الرواقية » والتى أنشأها « زينون » الكتيومى » ، بأثينا ببلاد اليونان ، فى اوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وتسمية هذه المدرسة ترجع إلى الرواق حيث كانت تجرى المناقشات الفلسفية بين رجال هذه المدرسة (انظر فى هذا : « الفلسفة الرواقيه » للدكتور عثمان امين : القاهرة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٩) وقد بحث اهل الرواق فى المعرفة » و « المنطق والطبيعيات » ، واللاهوات ، والاخلاق . ويقسم مؤرخو الفلسفة تاريخ الرواقية « إلى عصور ثلاثة : القديمة : (من ٣٢٢ ق م — ٢٠٤ ق . م) والوسطى : (القرنان السابقان على ميلاد المسيح .) والحديثة : وتشغل مايقرب من خمسة قرون ، من القرن الأول الميلادى حتى إغلاق المدارس اليونانية سنة ٥٢٩ م . ومن ابرز رجال هذه المدرسة « زينون » ، « وكليانتس » « كروسيوس » من القديمة ، « وديناتيوس » ، « بويتوس » و « يوزيدونيوس » من الوسطى و « سنكا » و « ايكتيتوس » و « مرقس اوريليوس من الحديثة . (انظر نفس المرجع المذكور انفا ص ٣٣ ، ٣٤ وننبه إلى قيمة ماورد فى آخره من يثبت للمراجع العامة والخاصة القديم منها والحديث وكذلك ، ماذكره فى آخر تصديره للطبعة الثانية عن كتاب « المنطق والابستمولوجيا عن الرواقيين » لمدام انطوانيت فريه ريمون »

(١٤ ت) يلاحظ الباحث أن المكلاتى يهاجم الروا قيين دون تفصيل لآرائهم وبيان

لفسادها ، ولعل موقفه هذا منهم يرجع إلى ماورد عنهم فى المؤلفات العربية القديمة وهو قليل جداً بالنسبة لما ورد عن أرسطوطاليس مثلا ، إذ أنه لا يمثل إلا عبارات مقتضبة لا تغنى فى معرفة فلسفتهم بأى حال، (أنظر مثلا ماذكره الشهرستانى (المتوفى ٥٤٨ م — ٩٧٢ م) عن « رأى زينون الأكبر » (٩٨ — ١٠٠ من ج٢ من كتابه « الملل والنحل » تحقيق ، محمد سيد كيلانى « القاهرة مطبعة الحلبى ١٣٨٧ ﻫ - ١٩٦٧ م) وقد أورده ضمن من سماهم بالحكماء الأصول ، الذين قال عنهم: إنا لم نجد لهم رأيا فى المسائل المذكورة ، غير حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا تشذ مذاهبهم عن القسمة . ولا يخلو الكتاب عن تلك الفوائد » . (صفحة ٩٥ من نفس المرجع)وغيره مثل ابن حزم الاندلسى (المتوفى سنة٤٥٦ ﻫ — ١٠٦٤ م) فى كتابه: « الفصل فى الملل والنحل» وابن رشد.(المتوفى سنة ٥٩٥ﻫ — ١٠١٩م) فى كتابه « تهافت التهافت » وغير هذا وذاك حيث لانقع إلا على إشارات وجيزه لاتكشف عن أبعاد الفكر الرواقى فى المسائل التى عالجها على نحو ما أشرنا إليه أعلاه . الأمر الذى يجعل الرأى القائل بأن المفكرين المسلمين قد تأثروا فيما يميزهم من اتجاه نحو تقدير الحس والواقع بالرواقيين . رأى لا أساس له من الصحة . فالمفكر المسلم قد صدر فى تقديره للواقع عن أصول مستقاة من النصوص المنزلة (أنظر فى ذلك كتاب): « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(١٥ت) يشير المكلاتى هنا إلى ما يجب أن يتوفر فى قارىء كتابه من شروط، إذ أن كتابه هذا يتعرض لهدم بعض أصول الفلاسفة ، فى بعض مسائل العقائد . على نحو ما يبين ذلك فى مقدمة كتابه ، وبالذات فيما يتعلق «بالجوهر» و «العرض» وقدم العالم(أنظر ص ٤ ، ٥ ، ٦ عن النص التى بين أيدينا)ولا يغيب على الباحث أن « علم العقائد » و « الفلسفة » يشتركان » فى كثير من الموضوعات ، مع إختلاف بين ، فى بعض الأحيان بالنسبة للنظرة إليها وطرق معالجتها ، وهو ماتبينه المفكرون المسلمون وبالذات الفلاسفة منهم مثل: الكندى (المتوفى سنة ٢٥٢ﻫ — ٨٦٣ م)

والفارابى (المتوفىسنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠م) وابن رشد (المتوفى٥٩٥هـ — ١٠١٩م) وغير هذا وذاك ممن تناول « علم الفلسفة » بالتعريف (أنظر الكندى فى « رسائله الفلسفة » تحقيق د. ابوريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص٩٧ - ١٠١ من رسالته فى الفلسفة الأولى ، وكذلك الفارابى فى مقالته « فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص٥٩ من «المجموع» فى مؤلفات الفارابى القاهرة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

وكذلك ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» صفحة ٢٧ من طبعة بيروت لبنان تحقيق د. البير نصرى نادر . مع تقديم وتعليق .

ويشترك كثير من مفكرى المسلمين ، والمكلاتى من بينهم ، فى الاهتمام ببيان مايجب أن يحصل قبل تعلم الفلسفة ، مثال ذلك : رسالة الكندى فى : كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » صفحة٣٦٣ من رسائل الكندى الفلسفية المذكورة أعلاه .

ومقاله الفارابى فى «ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة »صفحة٥٧ من «المجموع» فى مؤلفات الفارابى القاهرة ١٣٢٥هـ—١٩٠٧م. ويلاحظ أن المكلاتى، بمقارنته بهما مثلا ، يتميز بتركيزه فى شرائطه الثلاث الأولى على الصفات الفطرية والمكتسبة وقيمة الارادة والتقرير « للاعتكاف على النظر » (ص ٥ ، ٦ من النص) أكثر من تفنيده القول فى تفاصيل العلوم المهيئة لإحكام النظر . حيث يكتفى بالتنويه بالصفات الذهنية المكتسبة أيضاً بممارستها إذ تراه يكتفى بقول : « أن يكون مارس علوم النظر على اختلاف أنواعها وتباين ضروبها وأقسامها » (نفس المرجع السابق) .

(١٦ت) عند البيت للمتنبى [٣٥٤ هـ — ٩٦٥ م] من قصيدة مطلعها :

« لك يا منازل فى القلوب منازل ∴ أقفرت أنت وهن منك أواهل »

قالها يمدح القاضى أبا الفضل أحمد بن عبد الله الانطاكى .

وقد حرف المكلاتى نهاية البيت فقال : بأنى فاطن ، والبيت فى القصيدة أصلا :

« وإذا أتتك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى بأنى كامل »

(انظر « شرح ديوان المتنبى » وضعه عبد الرحمن البرقوقى — المجلد الثانى ج ٣ ص٢٦٦ ، ٣٧٦ بيروت - دار الكتاب العربى) يقول الشارح : « إذا ذمنى ناقص كان ذمه دليل كمالى وفضلى ، لأن الناقص لا يحب الفاضل لما بينهما من التفاضل. ثم يذكر قول أبى تمام :

لقد آسف الأعداء فضل ابن يوسف
وذو النقص فى الدنيا بذى الفضل مولع

ويبدو أن المكلاتى قد حرف نهاية البيت عن قصد ، لاثبات الفطنة والحذق العقلى ، وليس الكمال الخلقى الذى يدل عليه البيت أصلا . فقال: « بأنى فاطن » بدلا من بأنى كامل ». وقد تبين فى الصفحات السابقة أن المكلاتى كثيراً ما يستعين بالعبارات المشهورة أو الآثار ، بل ومفاهيم الآيات الكريمة (أنظر هامش ٣—٣ من صفحة ٤ من النص) حيث استعان بأسلوب التعبير القرآنى قائلا :كبرت كلمة تخرج من فيه ، والآية الكريمة هى « كبرت كلمة تخرج من أفواههم » (٥ : ١٨) .

(٧:ت) « والنجم تستصغر الأبصار رؤيته
والذنب للعين لا للنجم فى الصغر »

يلاحظ أن المقصود بهذا البيت هو لفت النظر إلى أنه ليس كل ما يبدو للانسان يكون على ما يبدو عليه ، فكثيراً ما تكون حقيقته غير ظاهرة ، وهو لهذا ينبه إلى مصدر الخطأ فى الحكم . وهو ما يعبر عنه بعد ذلك بأنه « غفلة » .

(٨:ت) يلاحظ أن المكلاتى يبدأ فى بيان حقيقة المسائل العقائدية بتطبيق القاعدة التى وضعها لنفسه فى هذا المصنف وهى : أن يتناول بيان المسائل « على

أغراضهم، أى على الأسلوب الذى اعتاده هؤلاء الخصوم ، الذين يتناول آراءهم بالنقد فى هذا المصنف . وتبيين نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية، من خلال مفهوم «الكلى» والجزئى » تطبيق لهذه القاعدة لأن هـذا المفهوم من المفاهيم المنطقية بل هو من البديهيات العقلية المفطورة فى الذهن . ولايعنى هذا أن مفهوم « الكلى والجزئى » مما نبه إليه «التراث الدخيل»، لأن هذا المفهوم مفطور أصلا فى العقل ثم ورد استعماله فى الأحكام الفقهية التى تحدد مضمونها وتبلورت أبعادها من واقع الإحتكاك بمعانى النصوص المنزلة عند تطبيقها على مختلف الظروف والملابسات لاستنباط الأحكام حيث لم يرد نص . [أنظر فى هـذا ما يقوم على مفهوم تقسيم العله إلى : المتعدية والقاصرة فى مبحث القياس الفقهى مثلا فى كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد المتوفى ٥٩٥ هـ ــ ١٠١٩ القاهره ــ الخانجى] .

أما الأسلوب الذى اعتاده الأصوليون لابراز قيمة ومكانة « علم التوحيد » من العلوم الدينية الأخرى فهو ذلك الذى يقوم على البيان المباشر لمرتبة موضوع هـذا العلم من العلوم الأخرى (أنظر تعليق رقم ٢ ت فى الكتاب الذى بين ايدينا) ويضيف التهانوى فى هذا ما يلى : . وفى إختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها. وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام . ثمرة له ، ولا خفاء فى بطلانه ... الخ » كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٢٢) .

(١٩ت) المشترك ما وضع لإشتراكه بين المعانى ، (يقصد الاسماء) (انظر التعريفات للجرجانى [المتوفى ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م] ١١٣ من طبعة تونس سنة ١٩٧١ ، وهو ما قصده المكلاتى باستعماله اللفظ هنا .

ومن معانى «الاشتراك» أيضا : هو ما أشار إليه المكلاتى بالأمثلة التى أوردها للشرح والبيان : أن يكون : « الاشتراك بين الشيئين ؛ إن كان بالنوع يسمى « مماثلة » كاشتراك زيد وعمرو فى الانسانية ، وإن كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك إنسان وفرس فى الحيوانية .... وإن كان فى الكيف : يسمى مشابهة كاشتراك الانسان والحجر فى السواد وإن كان بالمضاف ، يسمى مناسبة كاشتراك زيد وعمرو فى بنوة بكر ... الخ .(أنظر كشاف إصطلاحات الفنون للتهانوى جـ١ ص٧٨) .

(٠٠ت) المقصود بالعلوم الشرعية تلك التى. تسمى أيضا بالعلوم الدينية وهى العلوم المدونة التى يستند ما يرد فيها إلى الأحكام الشرعية الاقتصادية والعملية . وهذه العلوم هى : علم الكلام ، وهو يعتبر على رأس العلوم الشرعية من ناحية أنه أساسها لأنه يتداول تثبيت الأحكام الايمانية بالعقل. وعلم التفسير، وعلم القراءة، وعلم الاسناد ، علم الحديث ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الفقه ، وعلم الفرائض. وهذه كلها تستعين أساسا بعلوم اللغة العربية مثل علم الصرف، والنحو وعلم المعانى، والعروض ، والقافية . (أنظر فى هذا كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ١ من ص٢٢ إلى ص٣٣ بالنسبة للعلوم الشرعية، ومن صفحة١٤ إلى٢١ بالنسبة للغوية بطبعه كلكته) .

ويلاحظ أن تقسيم المكلاتى للعلوم الشرعية إلى ثلاثة أقسام كما يقول ، بعد ذلك بقليل ، يجعل علمى الأصول : أصول دين ، وأصول فقه . على رأس العلوم الشرعية ، ويذكر من هذه على سبيل المثال : « الحديث » و « التفسير » ، والمكلاتى كما تبينا فى التعريف به أصولى فقيه إلى جانب أنه أصولى عليم بأصول الدين والفلسفة . ومن أبرز الدلائل على كونه أصوليا فقيها ، تصريحه بأنه صنف فى أصول الفقه ، إذ يقول وهو بصدد إثبات رأيه فى « المناسب » و « المصلحة »

« و المناسب فى كتاب القياس فى أصول الفقه » إنما يراد به هذا الجنس . (أنظر صفحه ٣١٠ من النص .

ثم ورد أنه اشتغل قاضياً بمدينة « نفيس » على نحو ماوضحنا ذلك فى سيرته (انظر التقديم) .

(٢١ت)ــ سبق وعرفنا علم أصول الدين ـ (انظر تعليق رقم (٢ت) من هذه التعليقات .

(٢٢ت) ــ يسمى علم « أصول الفقه » و « علم الفقه » « بعلم الدراية » وتعريفه بإعتبار اللقب ، أنه العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق [كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص٨) ويقول الجوينى إمام الحرمين [المتوفى سنة ٤٧٨ ﻫ / ١٠٨٩ م] » وحقيقة أصول الفقه : هى الأدلة التى ينبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف [انظر س ٣ من ل ٩ ى من النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٦٣٣ عمومية ٥٤ خصوصية آداب البحث وقد قمت بتحقيق هذا الكتاب وهو تحت الطبع] .

(٢٣ت)ــ يسمى « علم الحديث » أيضاً بعلم الرواية والأخبار والآثار » ، وهذا رأى صاحب « مجمع السلوك » .

وهناك من لايجعل « علم الحديث » يشتمل على الآثار ، على أساس أنه لا يصح إطلاق الحديث على أقوال الصحابة وأفعالهم . وبهذا يصبح علم الحديث مشتملا فقط على أقوال وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢٤ت)ــ التفسير : هو علم يعرف به نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ، ومدنيها ، ومحكمها ، ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها وخاصها ، وعامها ، ومطلقها ، ومقيدها ، ومجملها ، ومفسرها ، وحلالها

وجرامها ، وأمرها ،ونهيها ، وأمثالها وغيرها وهو من العلوم التى ساعدت على ضبط وإحكام أساليب البحث العلمى عند المفكر المسلم .

(٢٥ت) — ينبه المكلاتى بإثبات هذا ، إلى حقيقة موضوع « علم الكلام » وهو « الموجود » بشقيه : « القديم » وهو الله سبحانه وتعالى ، والحادث : وهو « العالم » الأمر الذى يبرز منذ البداية حقيقة « مجال بحث » الأصول من جهة ومن جهة أخرى الفيلسوف ؛ فبينما يعمل الأول فكره فى حقيقتها وجودها المتحقق خارجياً أى المنفصل عن الأذهان ، نرى الثانى يصول ويجول بين المتعقلات ـ أى الموجودات التى ليس لها وجود خارجى منفصل عن الذات العارفة فالمبادىء الأولى للوجود عند أرسطو وأتباعه من المشائين «متعقلة» ، ولا يمكن أنه تكون إلا كذلك طبقاً لما تدل عليه نصوص أرسطو نفسها [انظر فى ذلك مثلا الدراسة التى قام بها العلامة أوبنك P. aubenque أستاذ الفلسفة بجامعـــة السوريون بفرنسا فى كتاب « مشكلة الوجود عند أرسطو » طبعة باريس سنة ١٩٦٢ .

Le Probleème de l'être chez Aristote — Paris 1942.

حيث نبه إلى أن أرسطو رغم إهتمامه بالمحسوس إلا أن التفاته إلى هذا المحسوس لايجىء إلا فى مرحلة تالية لمرحلة تفسير « الوجود » بالمتعقل . فالمبادىء الأولى المكونة للوجود عقلية لاغير . [انظر مثلا من صفحة ١٦٥ إلى ١٦٨ من هذا المرجع] ونحن نستشهد برأى هذا العلامة الفرنسى لأن ما يقوله يمثل دراسة حديثة (صدرت سنة ١٩٧٢) من جهة ، ومن جهة أخرى لأنه من ممثلى هذا التراث الغربى ، فيكون قوله مصدقا ، خاصة وأن ما يقدمه يمثل دراسة قيمة .

ومما هو جدير بالذكر أن الإتجاه الذى يمثله هذا الباحث الأوروبى وغيره ممن سبقه وكان فى نفس اتجاهه من الأوروبيين ، هو نفسه الفهم الذى وضح منذ الوهلة الأولى فى ذهن الفيلسوف العربى عن أرسطو والمدرسة المشائية : فالكندى ومن بعده الفارابى وغيرهما قد بينا هذه النقطة الأساسية فى إختلاف الفهم اليونانى

عن الفهم العربي الإسلامي للوجود . يقول الكندي مثلا في هذا : « ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ما له إنية له حقيقة فالحق اضطراراً موجود ، إذن لإنيات موجودة » [رسالته في الفلسفة الأولى ص ٩٧ من « رسائل الكندي » تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبدالهادي أبوريدة . القاهرة ١٩٥٠ ـ انظر أيضاً مقالة الكندي فيلسوف العرب الأول » من صفحة ٤٩ إلى ٩٨ من كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هـذه السطور القاهرة ٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

أما الفارابي فإنه يبين هذا في أكثر من موقف أيضاً . فنجده عندما يبرز الفرق بين وجود بالحقيقة في ذاته خارج الذهن ، ووجود متعقل على مستوى المعاني في الذهن ، وذلك عندما يكون بصدد الحديث عن قسمي الموجود . [انظر عيون المسائل من المجموع للفارابي القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م صفحة ٦٦ ، ٦٧ ... والمحسوسات عند الفارابي لها وجودها الذي يكون من العدم المحض بفعل الخالق سبحانه وتعالى ، عن علم وقدرة . وعندما نقول « من العدم المحض » نعني أننا ننفي عن الفارابي القول بالصدور ونظرية الوسائط والأفلاك والعقول فيما يتعلق بالخلق على نحو ما فهم من كثير من الباحثين . فالفارابي يفرق بين الخلق والإبداع . هو والخلق لديه من العدم المحض وبفعل الله خالق كل شيء عن إرادة . والإبداع هو «حفظ إدامة الوجود» ، والقول بالعقول هو على مستوى الإبداع وليس على مستوى الخلق . وهو لا يعدو أن يكون مجرد أسلوب تعبير عن توزيع « الإبداع » أو « الحفظ على جميع الموجودات المخلوقة .

ولم يكن الفارابي في حاجة إلى هذا الأسلوب في التوزيع ، فقد شرح الإبداع وحفظ إدامة الموجودات كلها من مثـــل الشروع في القول . . بالأفلاك والنفوس والعقول .

وإنما قالها ليقدم شيئا على أسلوب اليونان [انظر فى هذا مقالتنا « الفارابى بين الخلق والإبداع » مقالة رقم ٤ من كتابنا « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » . القاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م من صفحة ٩٨ - ١٣٥] .

فإذا رجعنا الآن إلى المتكلمين نجد أنهم قد أعملوا الفكر أولا ومنذ البداية ، كما أشرنا فى الموجود المتحقق خارجياً بصفة عينية ونجد أن الأشاعرة منهم بالذات قد حرصوا على إعطاء لفظ « الموجود » عينية فقط بالنسبة لشق الوجود المخلوق فقالوا : إن الموجود هو الشيء والشيء هو الموجود ، وهو ما أثبته المتكلمون بعد ، فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا) وهو الذى صرح به مثلا القاضى ابو بكر .

الباقلانى (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م) فى كتابه « التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج المعتزلة القاهرة ١٩٤٧ م تحقيق دكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة والدكتور محمود محمد الخضيرى وقد نشر هذا الكتاب مرة أخرى فى بيروت بتحقيق الأب مكارثى) ، وماقاله الأصولى عبد القاهر البغدادى فى كتابه « أصول الدين » .

وما يثبته الجوينى إمام الحرمين (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ١٠٨٩ م) فى كتابه « الإرشاد إلى قواطع الادلة فى أصول الإعتقاد » . تحقيق دكتور محمد يوسف موسى ، والسيد عبدالمنعم عبد الحميد .

(انظر فى هذا : كتابنا : الجوينى إمام الحرمين طبعة أولى سنة ١٩٦٥ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر صفحة ١٢٣ ومابعدها . وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠ صفحة ١٢٠ ومابعدها) .

الامر الذى يجعل لفظ « شيء » مرادفا للوجود العينى فقط دون المتعقل . . .

وكلامهم فى « الشق » المخلوق ، يجيء عادة بعد قسمة الوجود إلى :

وجود له أول ومفتتح وهو العالم ، ووجود ليس له أول ومفتتح وهو الله سبحانه وتعالى ... على نحو ما نجد ذلك عند الجوينى مثلا . انظر « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة الجماعة » تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور .. « العقيدة النظامية » تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى .. « الشامل فى أصول الدين » وقد نشر جزء منه بإشراف المستشرق الإلمانى كلوبفر - وقام بنشر الشامل أيضا (جزء منه) دكتوره سهير مختار ودكتور فيصل عون .

وهو مايعبر عنه المكلاتى هنا بإيجاز فى قوله : « فيقسمه - يقصد الموجود - إلى قديم ومحدث » .

ويلاحظ أنه يرجع إلى تناول هذا اللفظ بالدراسة مفصلا القول فى دلالته من حيث اللغة والإصطلاح عند « جمهور العرب » كما يقول ، وعند غيرهم من المفكرين حيث يتبين أيضا مفهوم اللفظ الذى يرتبط عند العرب بالواقعية الواضحة (انظر مثلا تعليق رقم ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ من التعليقات على الكتاب الذى بين أيدينا) .

ثم إن حديثه عن « المحدث » فى الموضع الذى نحن بصدد التعليق عليه (ص ٩ من هذا الكتاب) وقوله : « إن هذا الجائز قد وقع » يؤكد هذا المفهوم الواقعى للوجود .

(٢٦ ت) — إن تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث هو أصل من أصول المتكلمين ومن أبرز أقوال متكلمى الاسلام فى هذا ما يذكره الأشاعرة فى كتبهم ؛ فنجد الباقلانى ، والبغدادى ، والجوينى مثلا يقسمون الموجود إلى :

« ما ليس له أول ومفتتح وهو الله سبحانه وتعالى » و « ماله أول ومفتتح » وهو الموجود الحادث . هذا بالنسبة للخلف .

أما السلف فقد عبروا عما « له أول ومفتتح » بـ « كل موجود سوى الله تعالى» ويجب أن يتبين الباحث أن السلف والخلف قد جعلوا الموجود الحادث مسبوقا بالعدم . ولا يختلفون إلا فى طريقة اثبات الحدوث : فبينما نجد طرق السلف تعتمد أغلبها على تأمل صنع البارى تعالى فى خلقه، نجد الخلف تأخذ ببعض التقسيمات الذهنية الواردة فى الفكر اليونانى . مثل قسمة الموجود العينى إلى جوهر وعرض ، قسمة عقلية ، من أجل إثبات الحدوث . ويلاحظ أن المكلاتى يقدم طريقتين فى إثبات الحدوث ، تعتمد كل منهما على تبيين مفهوم التغير فى الموجودات على نحو ما يتبين ذلك من تحليلنا لمفهوم الحدوث لديه (انظر إلى صفحة ٠٠٦١٠ إلى صفحة ٠٠٩٤٠ من هذا الكتاب) .

(٢٧ت) — نلاحظ أن المكلاتى، بإثباته الحد الذى ينقطع عنده نظر المتكلم، يحرص على بيان حدود العقل . التى تفهم من خلال القول بـ « الطاقة الإنسانية » فالعقل عند المتكلم ، بل عند المسلم بصفة عامة له حدوده التى لا يملك أن يتحداها بحكم ما جبل عليه من فطرة — (انظر فى هذا الدراسة التى قمنا بها عن نظرية المعرفة عند الكندى فى مقال : الكندى فيلسوف العرب الأول — بمجلة المناهل التى تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية . العدد ٧ و ٨ أكتوبر ١٩٧٦ يناير ١٩٧٧ رأيضا كتابا « مقالات فى اصالة الفكر المسلم القاهرة ١٣٩٦ / ١٩٧٦م من صفحة ٩٨ إلى ٣٥٠ من نفس المصدر) .

حيث يتبين بالنسبة للاول أن العقل الانسانى رغم ثقته به وتقديره لدوره فى تناول ما تأتى به الحواس كمصدر يؤكد وجود العينات الخارجية ، يصرح بأن هذا العقل لا يملك تناول بعض الموضوعات بالدراسة والبحث ، لكونها فوق مستواه . هذه الموضوعات هى الحقائق الغيبية أى معرفة ذات الله وصفاته والجنة والنار ... الخ فالعقل إزاء هذه الحقائق لا يملك سوى إثبات وجودها وليس معرفة كنهها

وحقيقتها . والامر بالمثل بالنسبة للفارابى الذى لا يتناول بالبحث سوى الموضوعات التى فى مقدور العقل أن يبحثها .

وهذه ما نجده أيضا عند المكلاتى على نحو ما أثبتنا .

(٢٨ت) — لارسطو مصنف بهذا الاسم طبقا للتعريف بمصنفاته الوارد عند الكندى فى كمية كتب أرسطو (انظر ص ٣٦٢ من رسائل فلسفية للكندى تحقيق وتقديم وتعليق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ،الاستاذ بجامعتى القاهرة والكويت طبع بالقاهرة ١٩٥٠ م .

ويجدر بنا أن نثبت أن هناك من بين المستشرقين من يقول بأن الفارابى هو أول من عرف بمصنفات أرسطو فى المشرق . والحقيقة أن الكندى هو أول من قدم ثبتا بها فى رسالته المذكورة أعلاه ،وقد لاحظ هذا ،الاستاذ الدكتور أبو ريدة وأثبته فى دراسته .

ولم يوضح المكلاتى ما إذا كان « كتاب البرهان » هذا هو كتاب أرسطو المعروف أم مصنف صنفه هو نفسه وسماه بهذه التسمية .

وإنى أميل إلى اعتباره من مصنفات أرسطو ،خاصة وأن المكلاتى يشير فى سياق كلامه إلى مصنف آخر قال عنه انه «المقولات»،وأرى أيضا أنه له، لأنه لم يوضح النسبة.

ولما كان لارسطو — كما نعلم — كتاب بهذا الاسم البراهين .فالارجح أن يكون الاثنان لارسطو ، لحين ظهور ما يدحض هذا الترجيح .

(٢٩ت) — يهدف علم الكلام ، كما نعلم .إلى تثبيت العقائد بالحجج والبراهين العقلية التى تتغير بتغير الخلفية الذهنية للجماعة — وهذا ما يبرر اتخاذ المكلاتى وغيره أسلوب اليونان فى دحض آراء اليونان إذ فى هذا إبراز لما لديهم من ثغرات .

(٣٠ت) — العلم الطبيعى فى عرف القدامى هو : العلم بالادنى أو الاسفل فى مقابل العلوى ، أى أنه علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة فى الوجودين العلوى والسفلى ، (انظر صفحة ٤٣ من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ح١ طبعة كلكته) ويحدد الباحثون فى العلم الطبيعى موضوعه ، فيقولون : الجسم الطبيعى ، الذى تحدث فيه الحركة والسكون . هذا هو المقصود من العلم الطبيعى فى مفهومه العام قديما وتتفرع عنه عدة علوم هى العلوم التى تتعلق بالدراسة التخصصية للموضوعات على اختلافها وقد حددها القدامى من العرب بعشرة : علم الطب ، وعلم البيطرة ، أو علم البيزرة ، وعلم الفراسة ، وعلم تعبير الرؤيا ، وعلم أحكام النجوم وعلم السحر ، وعلم الطلسمات ، وعلم السيميا (وهو يطلق على غير الحقيقى من السحر) (ص٤٤- تهانوى) علم الفلاحة . . . (ص ٤٣ تهانو) — يلاحظ أن التهانوى لم يثبت ما طرأ على هذه العلوم من تطور . فعلم أحكام النجوم مثلا ، قد خلصه الفارابى مما لا يصح أن يكون فيه — فى رسالته « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم — (ص٧٦ من المجموع للفارابى القاهرة ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م كما أن الباحثين العرب قد استبعدوا علوم السحر وغيرها مما لا يقوم على أسس بحث استقرائى يعتمد على شهادة الحس وحكم العقل فيما تقدمه شهادة الحواس ، بما يؤدى إلى تكشف ما يحكم الجزئيات المدروسة من نظم ، أى من قوانين ، هى القوانين العلمية بالمعنى الحديث (انظر مثلا ما ذكره الدكتور قدرى طوقان فى كتابة العلم عند العرب حيث أبرز تقدم العلوم عند العرب بعدة قرون قبل أوروبا وأن هذا التقدم كان على أساس تطبيق مفهوم الاستقراء فى البحث وكذلك كتاب المستشرقة هونكة . حيث أشارت إلى تقدم العلوم الجزئية عند العرب ، ثم أبحاث د . عبد الحليم منتصر عن تقدم العرب فى العلوم .

ولقد أثبت هذا التقسيم التالى لفروع العلوم الذى أورده التهانوى من أجل بيان ما

فيه من قصور . وأنه لا يمثل إلا مفهوما خاطئا ،دحضه العرب القدامى أنفسهم من أهل العلم والمعرفة مثل :الفارابى يحلى نحو ما أشرنا إليه . ولا يغيب عنا أن الفارابى ينتمى إلى فترة زمنية متقدمة ، وأنه قد تلا الكندى الذى بين أيضا مدى فهمه العميق لاسس البحث العلمى الاستقرائى (انظر مقال : الكندى فيلسوف العرب الاول . بالعدد السابع من مجلة المناهل التى تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية أكتوبر ١٩٧٦ م) .

(٣١ت) — يتبين للباحث أن المكلاتى يحرص على بيان أن هذه الصناعة يعتمد الكلام فيها على مقدمات ومبادىء . الامر الذى يؤدى فوراً إلى أن المنهج الملائم لها هو : الاستدلال دون الاستقراء . والمكلاتى ممن يفرق بين المناهج التى تختلف باختلاف موضوعاتها . والموضوع هنا هو « حدث العالم » وليس العالم كواقع يحتاج إلى الكشف عن ذاته تبيين النظام أو القوانين التى تنظم جزئياته إذ أن هذا هو موضوع العلم بالمعنى الحديث أى Science والمنهج الملائم له هو : الاستقراء ، الذى يؤدى إلى كشف الجديد ، كما نعلم ،والعالم بالنسبة للمتكلم الذى يود تثبيت العقائد يمثل حقيقة وواقع طبعا ، كما يصرح بذلك على العموم المكلاتى قبل ذلك بقليل عندما يقول : « حدث العالم من العلم الطبيعى ، انظر فى الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغيير . موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات ... (انظر ص ٥ من النسخة الخطية ، وكذلك صفحة ١١ من المنسوخ باليد ولكن هذا الواقع لا يتناوله من أجل التعرف عليه فى ذاته أى الكشف عن قوانينه ، كما يفعل العالم فى معمله ؛ ولكن كموضوع له دلالة وجود . تتضمن أصلا مقدمة هى وجود صانع للعالم مثل أن العالم آية من آيات قدرة الله على الخلق .

(٣٢ت) — يقول التهانوى « مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات : القدم والوحدة للصانع ،وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من

الجواهر الفردة وجواز الخلاء ،وانتفاء الحال ،وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد ؛ وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته » انظر صفحة ٢٣ من كشاف اصطلاحات الفنون) ويلاحظ أنه يقصد عند قوله : « واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد . » أى تتوقف على أسلوب المقاطعة من حيث التقسيم الذى يثبتونه وهم بصدد البرهنة على حدوث العالم من أجل إثبات وجود صانع له هو الله سبحانه وتعالى .

ثم يقول « .. والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال ... الخ (نفس المرجع السابق) والقضايا الكلامية تتغير بتغير الأساليب التى يهاجم بها المناوئون مسائل العقيدة .

٣٣ — من المواقف المميزة للمفكر المسلم . حرصه على الدلالة اللغوية للألفاظ التى يستعملها ، والمكلاتى ، كمفكر مسلم يقف نفس الموقف ويعرض لمضمون لفظ « الموجود » لغويا ، وعندما تقرأ ما أثبته عن معاجم اللغة فيما يتعلق بهذا اللفظ ، تشعر وكاننا مع الكندى ، فيلسوف العرب الأول » فى أول موقف له فى موضوع « الفلسفة » فيحدثنا عن الموجود من أجل تبين « إنيته » أى وجوده المتعين خارج الذهن .وهو مايعبر عنه من المكلاتى هنا ، بأسلوبه المبسط المناسب لمن يتوجه لهم بالرد عندما يقول « قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان ، وأن يمكن منه مايراد منه ، ويكون معرضا لما يلبس منه » . (انظر ٢٢١، ٣ من النص) .

٣٤ ت — إن هذه الحقيقة التى يعبر عنها المكلاتى بقوله : « لأن الجمهور إنما يضعون الألفاظ لما أدركوه ،ومالم يدركوه . فلا يضعون له لفظا . . » تمثل اتجاها واقعيا فى تحديد مفهوم الألفاظ، ذلك أن العرب كما يبين المكلاتى لا يضعون لفظا إلا لما أدركوه فقط .والإدراك يرتبط بمعانى واضحة متميزة ، تتحدد وتتبلور بحكم

الاحتكاك بالواقع بأنواعه . وهذا هو الذى نقع عليه فى المدرسة الانجليزية حيث يظهر مفهوم قيمة الوجود الخارجى الواقعى بالنسبة لدلالة الألفاظ . ويكون العرب أصلا ومن بينهم المكلاتى ، هم الذين طبقوا هذه المعانى والمفاهيم بحكم تقديرهم العميق للوجود الواقعى للموجودات الذى تمكن فى نفوسهم من واقع الاحتكاك بالنصوص المنزلة التى تحث على تقدير الموجود الخارجى فى عينيته .

٣٥ت — تواطئوا : أى بالاتفاق ، وفى هذا إشارة إلى « الاصطلاح » الذى هو الاتفاق على تسمية شىء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول . ويلاحظ أن هذا النقل لايتم إلا لوجود مناسبة بينهما ، كالعموم والخصوص . أو لمشاركتهما فى أمر أو مشابهتها فى وصف أو غير هذا وذاك . (انظر كتاب التعريفات للجرجانى ص ١٩ طبعة تونس) والذى حدث فى اللغة العربية أن كثيرا من ألفاظها ، عندما تعددت العلوم وبالذات بالنسبة للعلوم الشرعية أصبح له معنى فى اللغة وهو الاستعمال الأصلى له ، وآخر فى الاصطلاح حسب كل علم من العلوم التى يستعمل فيها ، والأمر بالمثل بالنسبة « لصناعة الفلسفة » فقد حرص الفيلسوف المسلم على تقديم الألفاظ العربية على ما استبقاه بعد تغيير مضمونها الاصطلاحى من التراث الدخيل (انظر « المفكر المسلم والواقع » بقلم د . فوقية حسين محمود سنة ١٩٧٤ .

٣٦ت — يؤكد بهذا واقعية الوجود الخارجى ، ويبرز مفهوم التصديق . لأنه يبين أن المعقول : « خارج النفس » و « وهو بعينه كما هو فى النفس ويلاحظ أن المكلاتى لايرد الوجود إلى مبادىء عقلية كما فعل أرسطو ، وإنما يرده إلى حقيقة خارجية » . ليس للعقل دخل فى تحديدها . أى تحديد وجودها وحقيقته ، لأنه لايملك ، فيما يتعلق بهذا الوجود الخارجى سوى أن يتلقى ما تقدمه الحواس . لإعمال الفكر فيه ، وشهادة الحواس صادقة من ناحية إثبات الوجود ، حتى ولو لم يبدو فى بعض جزئياته أحيانا على نحو ما هو عليه فى حقيقته .

٣٧ ت ــ التصديق : معنى من المعانى التى نقع عليها عند الفارابى فى كتاب «عيون المسائل» بالذات عندما يقسم العلم : إلى «تصور مطلق» و «تصور مع تصديق» (أنظر كتاب عيون المسائل : صفحة ٦٥ من المجموع للفارابى القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧م وأنظر : أيضا مقالنا «الفارابى بين بين الخالق والابداع» من صفحة ٩٨ إلى صفحة ١٣٥ من كتابنا «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» القاهرة ١٣٩٦هـ/١٩١٦م .

والمكلاتى كالفارابى يشير إلى نفس المعنى . ويصح أن نبرز هنا أن التصديق عندهما وعند الكندى من قبلهما، بل وعند كل مفكر مسلم طبقا لما يكشف عنه موقف التصديق فى وجود عالم من خلق الله سبحانه وتعالى ، وتبعا لتصريحات كل منهم ، نقول : إنهم جميعا ينطلقون من «الموجود الخارجى» العينى . وهم بهذا يختلفون فى نقطة انطلاقهم عن أرسطو ومدرسته الغربية لأنهم يشرعون من المبادىء المتعقلة ــ على نحو ما يتبين ذلك من واقع دراساتنا لفكر المسلمين : متكلمين وفلاسفة [انظر كتابنا «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» المقالة الثالثة والرابعة ، على وجه الخصوص] .

(٣٨ت) ــ يجب أن نشير إلى أن المفكرين المسلمين قد إستعملوا لفظ «ماهية» فى اتجاههم الفكرى فى معنى يختلف عن المعنى الذى كان للفظ فى تراثه اليونانى .

فبينما نجد أن الماهية فى التراث اليونانى وخاصة عند أرسطو تعنى وجوداً متعقلا ليس له حقيقة فى الواقع الخارجى ، نجد أن اللفظ يعنى عند بعض فلاسفة المسلمين الذين استعملوه : «الوجود المتحقق خارجيا» فهم قد استعملوا اللفظ على أنه من أدوات «صناعة الفلسفة» ، ولكنهم حرصوا على أن يكون له المفهوم الذى يمثل أساس فلسفتهم فى الوجود ، وهو أنه : وجود له حقيقة متعينه خارجيا منفصلة عن الذات العارفة ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

(٣٩ت) ــ المقولات : جمع للفظ «مقولة» ، وقد أثبتها العرب ترجمة للفظ

Categore . وقد انتهى الاصطلاح فى العصور الوسطى إلى اطلاقها على «الجوهر» والأعراض التسعة ، وانتهوا إلى أن المقولات «عشرة» ، وقد نبعت الفكرة أصلا عن قول أرسطو فى الجوهر والعرض والمادة القديمة ، ودخول هذه الهيولى فى تكوين الموجودات التى تتخذ صورها فيحق عليها الاستفسار بـ « ما » و « متى » «واين» .. الخ فالرد على هذه الأسئلة يمثل المقولات أى المحمولات .

ويلاحظ أن هذا الفهم للموجود يقوم على تصور متعقل لمادة الموجودات ، فأصول فهم الوجود عند أرسطو متعقلة وليست واقعة محسوسة ، إذ أنه لا يلجأ إلى الواقع إلا بعد تفسير مسبق لهذا الواقع ؛ فهو أى أرسطو يواجهه وفى رأسه نسق فكرى متسق ، أى أنه يواجه الواقع الخارجى منطلقا من العقل ، أى من الذات العارفة ، بينما المفكر المسلم يواجه الواقع منطلقا من الواقع ذاته الذى يعترف بأن له وجود منفصل عن ذاته العارفة انظر فى هذا أيضا . مقال المفكر المسلم والواقع « بقلم دكتورة » فوقية حسين محمود .

(٤٠ت) — يلاحظ أن الكلاتى ينبه بهذا إلى أن المعلوم من الوقائع الخارجية الموجودة ، وهو مايقع عليه التصديق ، أقل مما هو واقع خارجيا — أى أن علم الإنسان رغم إجتهاده ، ماهو إلا علم ببعض ماهو موجود حقيقة أى ببعض الموجودات ، لأن « ماهو منحاز بماهية ما خارج النفس أكثر مما صار معلوما فى النفس — ومن هنا كان « أعم من الصادق » .

(٤١ت) الخلاء : هو عند المتكلمين : إمتداد موهوم أى مفروض فى قبل العقل فى الأجسام . ويسمى أيضا بالمكان الموهوم . أى أنه يمثل الفراغ الموهوم أى الذى لايدل عليه واقع محسوس ولذلك نجد أغلب المتكلمين يصرحون بأن العالم ليس به « خلاء » بل هو « ملاء » .

(٤٢ت) المحمول : عنـد المنطقين : هو المحكوم به فى القضيـة الحمليـة دون الشرطية .

(٤٣ت) الموضوع : عند المناطقه : هو المحكوم عليه فى القضية الحملية . وهذا هو المعنى المطلوب هنا فى سياق كلام المكلاتى . إذ ورد لديه القول بـ « إنه محمول بذاته على ذلك الموضوع » .

ولـكن لفظ « موضوع » له عدة معانى أخـرى فى الاصطلاح لها أهميتها . من ابرزها : الشىء المشار إليه إشاره حسية ، والذى هو عين للدلالة على المعنى . هو يذكر فى سياق كلام منصب على موضوعات تدرس دراسة قائمة لا على تطبيق منهج استدلالى ولـكن ، على الاكثر على تطبيق المنهج الاستقرائى

ومن معانى اللفظ أيضاً :ما هو مصطلح أهل الحديث بالنسبه لحديث الكذب على الرسول عليه للصلاة والسلام . الحديث الموضوع تحرم روايته .

(٤٤ت) الأشعرية : أصحاب أبى الحسن الأشعرى [المتوفى سنة ٣٢٤هـ/٩٣٥م] وكان أبو الحسن فى مستهل حياته الفكرية معتزليا . ثم اعتزل الاعتزال وانـبرى لهدمه ، فكانت نهاية المعتزلة على يديه . . ولا غرابة فى ذلك وهو الذى عاش معهم وتدرب على أساليبهم وعرف مداخلها ومخارجها حتى أن استاذه الجبـائى « كان يقدمه على نفسه فى المناظرة لعلمه بمقدرته على صد الخصوم ، ولذلك جاء خروجه عنهم وتقريره مهاجمتهم طامة كبرى عـــلى الاعتزال كما أشرنا . ومن أهم مصنفاته «: كتاب مقالات الاسلاميين » .«واللمع فى الرد على أهل الزينة والبدع» . « و الإبانه عن أصول الديانة . » تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود القاهرة دار الانصار س ١٣٩٧ ، ١٩٧٧ - ينظر التقديم خاصة حيث دراسة سيرته ومصنفاته منهجه .

نذكر من أصحابه : القاضى أبو بكر الباقلانى [٤٠٣هـ — ١٠١٤م] صاحب كتاب «التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة» طبعة القاهرة سنة١٩٤٧ تحقيق د. محمد عبدالهادى أبو ريدة ، د. محمود محمد الخضيرى وللكتاب طبعة أخرى ببيروت بتحقيق الأب مكارتى .

وعبد القاهر البغدادى صاحب كتاب أصول الدين .

والجوينى إمام الحرمين : صاحب التصانيف المتعددة فى الكلام وغيره ، صنف فى الكلام : الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد « طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ تحقيق د. محمد يوسف موسى ، والسيد عبد المنعم عبد الحميد . وكتاب « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق وتقديم دكتورة فوقية حسين محمود القاهرة ١٩٦٥ — وكتاب العقيدة النظامية ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى وكتاب « الشامل فى أصول الدين » وقد حقق منه جزء المستشرق الألمانى كلوبفر كما قام بتحقيق جزء منه دكتورة سهير مختار ودكتور فيصل عون ، أنظر ايضا تعليق رقم (٢٥ت)

(٤٥ت) يقول الجوينى إمام الحرمين [المتوفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٩م] وهو الذى أخذ على عاتقه تنظيم أقوال الاشعرية السابقين عليه والذين أطلق عليهم تعبير « أهل الحق » وله مذهب فى إثبات الحدوث على طريقة أهل الحق [انظر الجوينى إمام الحرمين ومذهبه فى حدوث معالم — العدد رقم ٤٠ من سلسله أعلام العرب التى تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ طبعة أولى وقد صدرت طبعة ثانية لنفس الكتاب سنة ١٩٧٠] يقول : إن حقيقة الشىء هى الموجود ، فالموجود هو الشىء والشىء هو الموجود ، وما لايوصف بكونه شيئاً ، لا يوصف بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، لايوصف بكونه شيئاً .

ثم نجد الباقلانى فى باب « أقسام العلوم من كتاب «التمهيد فى الرد على الملحدة

المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة يقول نفس التعريف ـ ويلاحظ أن المقصود بهذا التعريف هو استبعاد أن يكون الشيء هو المعلوم وهو السائد عند المعتزلة لأن المعلوم يمكن أن يكون معدوما ـ والمعدوم لا يمثل أى وجود ، فهو عدم محض والأشاعرة خلافا للمعتزلة يريدون أن يعبر لفظ « شيء » على الوجود الحقيقى .

(٤٦ت) المعتزلة : يقول عنهم الشهرستانى انهم « يسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا ، وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، احترازا من وصمة اللقب ، إذ كان الذم به متفقا عليه بقول النبى عليه الصلاة والسلام « القدرية مجوس هذه الأمة » (انظر ص ٤٣ من ح ١ من الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلانى ـ القاهرة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م) وينبه الشهرستانى إلى أنه « كيف يطلق لفظ الضد على الضد » (نفس المرجع) وهذا يعنى أنه يجب تناول لفظ « قدرية » بتحفظ . ومن ابرز القائلين بالاعتزال : واصل بن عطاء [١٣١ هـ ـ ٥٥م] وعرف أصحابه « بالواصلية » وقد توجه بعضهم إلى المغرب (انظر صفحة ٤٦ من نفس المرجع) ثم أبو الهذيل العلاف [٢٢٦هـ ـ ٦٥٠م] وعرف أصحابه « بالهزيلية » (ينظر لمزيد من التفاصيل بالنسبة لهما الكامل للمبرد ص ٩٢١ ح ٣ . وما بعدها ، وكذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٣ ـ انظر أيضا كتاب فرق وطبقات المعتزلة ـ تأليف القاضى عبد الجبار الهمذانى (المتوفى سنة ٤٠٥ هـ ٧٣٩م) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار ، والسيد عصام الدين محمد على الاسكندرية سنة ١٩٧٢ .

(٤٧ت) إن الفارابى ـ على سبيل المثال ـ من الفلاسفة المسلمين الذين استعملوا لفظ « شيء » فى معنى أوسع من المعنى الذى استعمله فيه الاشعرية من المتكلمين وإن كان الكندى قد احجم عن ذلك .

(٤٨ ت) يلاحظ أن المكلاتى بهذا ينبه الى ما طرأ على الالفاظ من تطور بالنسبة لمضمونها الاصطلاحى . وهذا موقف علمى له قيمته ، وهو يتفق فيه مع أغلب المفكرين المسلمين ، وهو الاهتمام بتحديد مضمون الالفاظ من أجل الوصول الى الحقيقة من جهة ، ومن جهة أخرى من اجل حصر الخصم فيما حدده من معنى ،وبناء أساليب الردالهادمة لادعاءات الخصم على تبين هذا التحديد ؛ مما يؤدى مباشرة إلى النتيجة المطلوبة بالنسبة للمتكلم الموفق (انظر التقديم للكتاب الذى بين أيدينا) .

(٤٩ت) أغلب الظن أن «برنانيدس» تحريف لإسم الفيلسوف اليونانى القديم «بارمنيدس» Parminades الذى ينتمى إلى المدرسه الإيليه ، والذى عرفه المسلمون وعرفوا مذهبه من خلال كلام أرسطوطاليس الذى ترجمت جل كتبه إلى العربية منذ عصر المأمون[ ] كما نعلم ، بل ومن قبل ذلك.وقدخصص أرسطوطاليس جزءاً من كتابه « فى الطبيعة » للتعريف بالمدارس السابقة عليه فنقل إليهم فكرة بارمنيدس عن » أن الوجود واحد وغير متحرك » وهو يتفق ومايذكره المكلاتى فى عرضه هذا عن آرائه حين يقول : « وأبطل ذلك كثرة الموجودات ، وجعل الموجود واحداً » .

ومن هنا كان قوله : بإبطال الكون والفساد » ، وقوله بتناهى الوجود » ولبارمنيدس قصيدة طويله عن « الحقيقة والظواهر » تقوم على فكرة المقابلة بين طريق الحقيقة ، وطريق الرأى ، وأن العالم لا يمكن أن يعرف إلا إذا كان ساكنا وقدرقادته فكرة ، المقابلة » أو « الضد » إلى الجدل» أو « الدياليكتيك » . ويمكن أن يقع الباحث على ذلك من خلال ما قاله ، المبشر بن فاتك فى كتابه « مختار الحكم» ص٢عن بارمنيدس من أنه صاحب مذهب «الغوامض» وقد فسر الدكتور عبد الرحمن بدوى — محقق الكتاب ، هذا اللفظ بأنه يعنى « وبالبكتيك»

ذكر هـذا أيضا الدكتور على سامى النشار فى كتابه عن « هيراقليطس » (أنظر ص ٣١٦ من كتاب : « هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى » — دكتور على سامى النشار ودكتور محمد على أبوريان ، ودكتور عبده الراجحى طبعه أولى سنة ١٩٦٩؛ الاسكندرية مصر) . وتعتبر فلسفة بارمنيدس مقابلة لفلسفة هيرقليطس القائلة بالتغير . ويشير فيليب ويلرايت Wheelwright Philip فى كتابه عن هيراقليطس ، وهو القسم الذى قام بترجمته الدكتور عبده راجح فى المرجع السابق ذكره عن هيراقليطس ، إلى بعض نصوص لبارمنيدس من قصيدته تبين كيف أن الموجود : إما أن يكون أولا يكون » (أنظر ص١٤٧ من نفس المراجع » وهذا ما بينه المكلاتى فى بداية كلامه عن بارمنيدس عندما يقول : وهذا المعنى هو الذى فهمه برنانيدس من غير الموجود ؛ فلذلك قال : وكل ما هو غير موجود فليس بشىء » .

(٥٠ت) يلاحظ أن المكلاتى فى عرضه للالفاظ المشتركة ، أو للمضمون الإصطلاحى للالفاظ ، يحرص على مقارنتها بعضها ببعض ، وذلك من أجل ابراز الأعم منها والأخص ، مما يسمح للباحث بتبين العلاقة التى يمكن أن تجمع بين هذه المدلولات جميعها ، وهذا ما سنلاحظه على مدى عرضه للالفاظ المشتركة .

(٥١ت) يلاحظ أننا قد أثبتنا أن المعتزلة تعرف « الشىء » بأنه « المعلوم » وليس « الموجود على نحو ما فعل » أهل الحق ، ولذلك ذكر أهل الحق ، أن المعتزلة بهذا قد أدخلوا المعدوم ضمن دلالة لفظ شىء ، لأن المعلوم يشمل « الموجود » و« المعدوم » (أنظر ما ذكره الاشاعرة عن المعتزلة فى الشىء مثلا كتاب : « التمهيد » للباقلانى ص ٤٠ ، أنظر أيضا صفحة ٧٢٢ من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ح١ طبعة كلكته لفظ شىء ، وقد وردفى مستهل الكلام فى هذا اللفظ رأى الزمخشرى فى الشىء حيث قال : « اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه

أو به موجوداً كان أو معدوما ، محالا كان أو ممكناً ، على أنه معنى اللفظ فى اللغة ، ثم يورد بعد ذلك رأى المتكلمين حيث يثبت ما قاله الأشاعرة ، والمعتزلة ، وهو على نحو ما أورده المكلاتى فى بيانه هنا ويمكن الرجوع إلى مفهوم ، الشىء ، أيضا إلى ماورد فى كتاب الجوينى إمام الحرمين ، بقلم دكتورة فوقيه حسين محمود (سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ صفحة ١٥٣ وما بعدها من الطبعة الأولى) .

(٥٢ت) إن قوله : « التى هى أخص » له أهميته إذ أنه بهذا ينبه ذهن الباحث دائما إلى قيمة المقارنة بين المدلولات .. وإلى إختلاف النظرة إليها من ما تنسب إليه، وهذا يدل على أن المكلاتى كان يفرق تفرقة واضحة بين مفاهيم الماهيات : ما يدل . منها على المتعقل ، وما لا يدل عليه ، ما يتصل منها من بعيد أو قريب بالوجود المتحقق ومالا يمت إلى ذلك بصلة ، الأمر الذى يجعل « الاتجاه العقلى » فقط : فى « الفلسفة » الدخيلة محل دراسة وبحث ومقارنة وتقييم . وهذا كله يهيء العقول إلى الاستغناء عنه عند مواجهة الموجود الحقيقى خارجيا ، أى الموجود العينى ، الذى يفرض نفسه عن طريق شهادة الحواس من أجل أعطاء نفسه مكان الصدارة والأولوية عند تحصيل المعرفة على المتعقل المتصور الذى لا يجب أن يكون إلا فى مرحلة تالية على شهادة الحواس عند محاولة فهم الوجود الخارجى وهو مالا يمثل موقف أرسطو لأنه ، كما سبق وبينا ذلك (انظر التقديم يشرع من مبادىء عقلية عند محاولة تبين حقيقة الوجود . انظر ايضا تعليق رقم (١٢ت) .

(٥٣ت) — للفظ « مثلث » عدة معانى أشهرها المثلث فى علم الهندسة ، ولكن لما كان المكلاتى يقول : « فإن المثلث إنما يقال فيه : إما توجد له مساواة الزوايا لقائمتين أو لا » فالأرجح أنه لا يعنى المثلث فى علم الهندسة ، الذى تعريفه : « سطح يحيط به ثلاثة خطوط » وبالتالى لا يمكن أن يكون له إلا « زاوية واحدة فقط قائمة » كما نعلم . وإنما يقصد المثلث عند أهل التكسير ، أى أصحاب الجفر (والجفر

هو « علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة ، ويسمى بعلم الحروف ، وبعلم التكسير أيضا . وفائدته : الأطلاع على فهم الخطاب المحمدى ، الذى لا يكون إلا بمعرفة علم اللسان العربى » [انظر فى هذا صفحة ٢٠٢ من جـ١ من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى) .

والمثلث عندهم هو : « مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار ، سمى به ، لأن أحد أضلاعه مشتملا على ثلاثة مربعات صغار » (انظر ص١٧٣ من نفس السابق) خاصة وأن المكلاتى يشير بعد ذلك إلى تأويل قوم من المفسرين : « على أنه واسطة أصلا » ويرى أن هذا تشنيع ، ولكنه « أدل بالإضافة إلى جنس المثلث ، ومعناه : أن لا يوجد لجنسه قبله وجوداً كلياً » . الخ . ومما يرجح ما نقوله إنه ورد أن لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون به إلى أهل البيت » (انظر صفحة ٢٠٣ من نفس المرجع السابق) . ويكون المكلاتى بهذا من المفكرين الذين يستعينون عند تفسير الأمور الدقيقة اللطيفة فى المنطق والفلسفة عموما بأمثلة مستقاة من الواقع الذى يعيشه أهل عصره فتنبسط الأمور ، وتتحقق الفائدة بصفة أقوى — وهذه ظاهرة تقع عليها عند ابن حزم الأندلسى الذى عرف كيف يبرز حقائق المنطق بأمثلة مبسطة وذلك فى كتابه : التقريب لحد المنطق » .

(٥٤ت) — يلاحظ أن المكلاتى ينهى حديثه بالنسبة لكثير من الألفاظ الاصطلاحية التى هو بصدد شرحها بما يقال عند العرب أو عند الجمهور كما يقول — وذلك بعد أن يكون قد بدأ حيث يتيسر ، بشرح قول العرب أيضا . وهذا أمر لا يجوز أن يمر دون تعليق ذلك أن المكلاتى ، يبدو فى هذا وكأنه يود أن يحصر مختلف مفاهيم اللفظ غير المستقاة من الفكر العربى بين مفاهيم قريبة من ذلك القارىء العربى وتتميز بواقعيتها ؛ لأنها من واقع استعمال اللغة . وهذا له فائدة أخرى وهى التقليل من أثر المفاهيم الدخيلة على ذهن القارىء ، كمفاهيم فلسفية قد يكون لها

أثر سيء يؤدى إلى ضلال قارئها — وبعده عن الصواب وبالذات بالنسبة لما يمس العقائد .

(٥٥ت) — للفظ « وضع » عدة معانى إصطلاحية وإن كان المكلاتى هنا لا يستعملها إلا فى معناها المستعمل فى اللغة والذى يعنى الدلالة بنفسه بحكم الاعتياد وهو ما، تدل عليه ظروف الجسم بحكم النظرة اليه من الأفراد الذين أعتادوا اعتباره على نحو ما وقد اعتاد العرب النظر إلى بعض الأحجار على أنها نفيسة لندرتها وحسن ألوانها . . . الخ على نحو ما يبين المكلاتى ذلك بعد ، فقالوا عنها : جواهر .

أما استعمالات اللفظ الاصطلاحية ، فأبرزها ما يرد عنها فى الفقه وأكثر استعمالها فيما يسمى « بفساد الوضع » وهو : « عود الوضع بما يقتضى فساد الموضوع ويكون ذلك فى القياس وغيره » (انظر : ل١٣ ى من النسخة الخطية لكتاب الكافية فى الجدل . « للجوينى إمام الحرمين (تحت الطبع) ويوجد المخطوط بالمكتبة الازهرية آداب بحث تحت رقم [٥٤] ١٠٦٤٤ . تحقيق و تقديم وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود) ومنها أيضا مايقصده الحكماء بلفظ الوضع » وهو ما أورده التهانوى على أنه يعنى عندهم : المقولات (انظر صفحة ١٤٨٢ وما بعدها من الكشاف) .

(٥٦ت) سبق التعليق على هذا المصنف اعتماداً على ما أسفرت عنه دراسة مصنفاته فى التقديم للكتاب (انظر ماورد عن مصنفاته فى التقديم وأيضا تعليق رقم ٢٨ ت .

(٥٧ت) نجد ذلك فيما كتبه الجوينى أمام الحرمين [المتوفى ٤٧٨ هـ ١٣٨٩م] عن آراء بعض الأصوليين ممن سبقوه ، وعما يراه هو نفسه بالنسبة لهذا اللفظ « جوهر » الذى قبله كأحد قسمى الموجود العينى المتعلقين . وذلك فى طريقة فى إثبات « حدوث العالم » على أسلوب أهل الحق — نرجع التعريف القائل : الجوهر : هو

مايشغل الحيز أو المتحيز » . إذ أنه يرى أن الجوهر كأحد قسمى « الموجود : هو المتحيز ولا متحيز سواه . وبين أنه لا فرق بين الحيز والمتحيز إعتماداً على ماقاله فيما يتعلق بـ « الصفة النفسية »(أنظر فى ذلك كتاب الجوينى أمام الحرمين ومذهبه فى حدوث العالم » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ صفحة ١٦١ ، ١٦٢ وما بعدهما بالطبعة الأولى سنة١٩٦٥) ولهذا يكون الكلاتى قد أحسن العرض عندما ذكر أن اللفظ يطلق — « الجوهر » — « على الشخص المتحيز المشا إليه لا غير .. »وهذا رأى أهل الحق على وجه الخصوص كما تتبين من الدراسة المشاو إليها عن الجوينى فيما سبق .

(٥٨ت) يشير المكلاتى هنا أيضا إلى التعريف الذى فضله أئمة الأشاعرة ومن إبرزهم الجوينى أمام الحروين (المتوفى ٤٧٨ هـ - ١٠٨٩م) ومن بعدهالغزالى . حيث أن من سبقه من الاشاعرة كان يفضل تعريفات للعرض مثل :

« مالا يبقى وجوده » أو « الذى يقوم بغيره . » وهو التعريف الشائع بين الفلاسفة على حد قول الجوينى — وهو بصدد عرض أقوال السابقين ، ويتبين الباحث أن الجوينى ، الذى أتبعه الغزالى فى الكثير مما قاله — قد فضل صياغة أدق للعرض وهى » العرض مايقوم بالجوهر » (أنظر كتاب الجوينى أمامالحرمين بقلم د. فوقيه حسين محمود طبعة أولى ص ١٧٥) وربما يصح هنا قبل أنتترك الجوهر والعرض أن يتبين أن المتكلمين قد أتخذوا عدة طرق لإثبات حدوث العالم . منها مايعتمد على النظر إلى الموجود الخارجى فى كتلته العينية دون قسمة إلى جوهر

و « عرض »وهو مانجده مثلا عند الأشعرى إبى الحسن » [المتوفى سنة ٣٢٤ هـ - ٩٤٥م] الذى يعرض لمفهوم التغير الملحوظ خارجيا فيما يطرأ على النطفة من تغير حتى تصير ذلك الانسان بكامل خلقته — متبينا الحاجة إلىصانع لايجاد هذه النطفة التى لا تملك من أمرها شيئا — ومن هنا يوجه النظر إلاقيمة القول بالحدوث من

أجل تبين وجود الصانع بالعقل — ونجد هذة الطريقة أيضا عند الجويني نفسه ، فيما سمياه د « طريقته الخاصة » حيث واجه الموجود دون قسمة إلى جوهر عرض « وأثبت تغيره وحاجته إلى صانع (أنظر من ١٨٦ إلى ١٩٣ من نفس المرجع السابق) أما الطريقة الشائعة بين المتكلمين وبالذات أهل الحق منهم — فهى تلك التى تستعين ببعض ألفاظ وتقسيمات عقلية مستقاة من أقوال الفلاسفة بعد تخليصها من مضمونها الإصطلاحى الذى كان لها فى تراثها، واعطائها مضمونا آخر يؤدى إلى إثبات أصول العقائد الاسلامية. من هذه الالفاظ والتقسيمات لفظا : « جوهر » « وعرض » ، وهما يمثلان قسمى الموجود العينى — والقسمة هنا عقلية ويتبين أنهم قد لجأوا لها من أجل تيسير الفهم على أسلوب الفلاسفة الذى ذاع فى ذلك الحين ، ودراسة الأصول الإربعة التى وضعوها من أجل إثبات الحدوث وهى : إثبات العرض وحدثه ، وأستحالة تعرى الجوهر عن العرض، واستحالة حوادث لا أول لها تؤكد اهتمامهم بتقرير الوجود العينى للموجودات التى قسموها قسمة عقلية إلى جوهر وعرض » (أنظر فى هذا أيضاً — مقال : المفكر المسلم والواقع بقلم دكتورة فوقية حسين محمود حولية كلية البنات جامعة عين شمس سنة ١٩٧٤ .

(٥٩ت) لا يتبين من كلام المكلاتى ما إذا كان كتاب «المقولات» هذا من تصنيفه أم هو ترجمة لكتاب أرسطو الذى له نفس الاسم .

وإنى أميل إلى الفرض الأول لأنه عندما يتحدث عن الأصناف الأربعة يقول : « التى عددتها » ، ولم يقل التى عدها أرسطو :

فأغلب الظن أن الكتاب من تصنيفه وهو فى منطق أرسطو أو حول منطقه — وعندئذ من الجائز أن يكون شارحا لمقولات أرسطو .

(٦٠ت) الوجود « بالقوة » والوجود « بالفعل » مفهومان وردا مع التراث اليونانى من خلال أقوال أرسطو طاليس . ويرى هذا الاخير أن الموجود مركب

من مبدئين : مبدأ المادة ، ومبدأ الصورة . على أعتبار أن المادة هى الأساس وأن الصورة هى التى تحددت وتمثل ماهية . ويركز أرسطو على أن مبدأ الصورة: هو الذى يعطى «الوجود » ولكن ليس معنى هذا أن المادة لا وجود لها أو هى «عدم مطلق» وإنما هى « لا تعين أى لا هى « وجود » ، ولا هى « لا وجود » . وقد فسرها البعض بأنها « إمكانية للوجود . » أى أنها هى التى تمثل الاستعداد لمجىء الصورة [أنظر مثلا : أميل برييه فى كتابه تاريخ الفلسفة حـ١ ص ١٩٩ .

[E. Bpehiep. Hisl. de philosophie I. p. 199

ومن هنا كان الوجود كله عند أرسطوطاليس لا يخرج عن المتعقل فى حقيقته .

ويجب أن نشير هنا إلى أن مفهوم الامكان عند نظار المسلمين يختلف تمام الاختلاف عنه عند أرسطو طاليس، ذلك أنهم أى هؤلاء النظار ، يفرقون بين الوجود المتعقل والوجود الحقيقى . وهذا مايظهر عند المتكلمين والفلاسفة ، ونخص بالذكر الفارابى الذى تحدث عما سمى لديه «دليل الامكان » (أنظر ص ٦٨ من المجموع للفارابى ــ عيون المسائل) وأنظر كذلك مقال : الفارابى فى بين الخلق والابداع بقلم كاتبة هذه السطور

حيث يتبين أنه يصرح بأنه عند القول بالمفاهيم المتعقلة للوجود لا يخرج عن أنها مفاهيم وأن الوجود له حقيقته الخارجية المنفصلة عن الذات العارفة ، وأن كان الفارابى لم تعهم من الدارسين على هذا النحو . وهو ماحاولنا بيانه فى مقالنا المشار إليه آنفا .]

(٦١ت) يلاخفى أن هذا القول وهو « ليس كل ماهو متقدما فى المعرفة متقدما فى الوجود » يذكرنا بفلسفة ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وسادت فترة خلال القرن العشرين وهى تلك الفلسفة التى نبهت عقول الأروبين إلى أن «الوجود ليس هو « الماهية » بالمفهوم اليونانى الأرسطى وإنما « الوجود » يمكن أن يسبق

« الماهية » ذلك لأن هذه الفلسفة أصبحت ترى أن « الماهية » ليست « هي أصل الوجود وإنما الوجود هو الذى يثير معنى « الماهية » فى الذهن . هذه الفلسفة هى « الفلسفة الوجودنية » « l,existencialisme » وأهم مبدأ فيها هو : أن الوجود يسبق الماهية » .

l'existence précéde léssence

ونحن نعلق بهذا الكلام لامن أجل ربط آراء المكلاتى بالوجودية « كمذهب حديث » ولكن من أجل التنبيه الى ان كثيرا من المبادىء الأصيلة فى الفلسفات التى ظهرت على مر العصور من بعد قد التفت إليها العرب ، وحصل عندهم بصفة مبكرة وعى بها ، وإن كانوا لم يسيروا فى المتاهات التى دخل فيها أصحاب هذه الفلسفات الحديثة المعاصرة بحيث تجدهم قد حادوا عن الفكر السليم القويم فيما يتعلق بكثير من جوانب فلسفاتهم على نحو مانجد ذلك فى « الوجودية الأوربية » مثلا .

(٦٢ت) يلاحظ أن للفظ « سبب » فى العقليات معنى يخالف معناه فى الشرعيات والمكلاتى يشير هنا إلى استعماله الاصطلاحى فى العقليات حيث يكون أمرادفا للفظ علة ويقول الجوينى إمام الحرمين [+ ٤٧٨ ص / ١٠٨٩م] فى كتابة : « الكافية فى الجدل » (مخطوط رقم [٥٤] ١٠٦٣٣ بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة) حالياً تحت الطبع تقديم وتحقيق كاتبة هذه السطور) : « والسبب هو العلة، سيما فى العقليات (ل ١٣ش من المخطوط): أما فى غير العقليات فيقول الجوينى : «هو الوصلة وهو ما يتوصل به إلى المقصود ، فيقال للحبل سبب ، لأنه يتوصل به الى الصعود والنزول . قال « فليمدد بسبب الى السماء (من الآية ١٥ : ٢٢)» (نفس المرجع السابق » .

أما العلة فهى فى غير العقليات أى فى الشرعيات :

« يعبر عنها بالمعنى الذى فيه الأصل والفرع » (نفس المرجع السابق ل١٣ى) و«الفرع » كما نعلم هو « ماثبت بأصل » أو « ماالحق بأصل » أو « مالا يثبت بنفسه أو الذى يعرف بغيره — وهذه كلها تعريفات يشير إليها الأصوليون فى كتبهم .

(انظر فى هذه المرجع السابق وأيضا ص ٦٦ ، ٦٧ من كتاب التعريفات للجرجانى مصر ١٣٠٦ هـ) وحقيقة العلة عند الأصوليين أنها « هى الجالبة للحكم .

اوالمؤثرة فى الحكم أو الموجبة للحكم « الكافية فى الجدل ل١٣ تحت الطبع) ويبين الجوينى أن لفظ علة « لا يقال لصفات الله تعالى المختصه بذاته ، لأن صفات الله تعالى « لا تحدث بتغيير الحكم ، العلة سميت علة ، لأنها اذا أحدثت غيرت الحكم تشبيهاً بعلة المريض « (نفس المرجع السابق / — فإذا كانت العلة « مرادفة « للسبب » فى العقليات . فإنها ليست كذلك فى الشرعيات كما تبينا ولذلك فالمكلاتى على حق فى أن يبرز هذا الفرق فى استعمال اللفظين ، حتى يكون القارىء على بينة مما أمره . وهو بصدد مواصلة الطريق مع المكلاتى فى حديثه فى هذه المسألة

(٦٣ت) يلاحظ أن التقسيم إلى هذه العلل الأربع يرجع الى أرسطو ، وقد قبله من جاء بعده من الفلاسفة القدامى وكذلك فلاسفة العصر الوسيط بأوروبا وهم أهل الفلسفة المسيحية ، ولكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لفلاسفة الاسلام حيث نجد ان الكندى(٢٥٢هـ/٨٦٢م) العرب الأول وكذلك الفارابى(٣٣٩هـ/٩٥٠م)

قد حرص كل منهما على ان تصير العلة الغائية لديه منطوية تحت لواء العلة الفاعلة فهى أى الغائية تتقلص وتنكمش فى مذهب كل منها . فالعلة الفاعلة لدى كل هى التى توجد الموجودات من العدم المحض (انظر مقالتى « الكندى فيلسوف العربى الأول ، والفارابى فى قوله بالايجاد « و » الابداع ، العدد السادس من المناهل مجلة تصدرها وزارة الثقافة المغربية يونيو ١٩٧٥ ، وكتاب « مقالات — فى اصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور .

(٦٤ت) من ابرز المتكلمين الذين نظموا اقوال اهل الحق « فى الحدوث » الإمام الجوينى امام الحرمين (+ ٤٧٨ ص — ١٠٨٩ م) الدى يبين ان طرق اهل الحق فى هذه المسألة تنقسم الى قسمين : طرق السلف وطرق الخلف .

معياره فى هذا التقسيم أن هؤلاء أى الخلف هـم الذين ادخلوا فى طرقهم بعض الفاظ وتقسيمات ذهنية من التراث الدخيل من اجل ان تكون اجاباتهم داحضة لمفاهيم واعتبارات اصحاب هذاالتراث على مقتضى مصطلحاتهم وتقديرهم لابعاد هذةالمسالة .

ويتبين الجوينى الفرق بين السلف والخلف منذ البداية فيما تقدمه كل فئة من مصطلحات ، وذلك بالنسبة لألفاظ مثل : العالم ، « الموجود .

فتعريف العالم عند السلف هو « كل موجود سوى الله تعالى وصفاته » وعند الخلف « العالم جواهر واعراض » اى انهم أى الخلف قد اضطروا للرد على الخصوم ، إلى تقسيم الموجود العينى — إلى جوهر وعرض ، قسمه ذهنية وعرفوا كل قسما مما يجعل كلا منهما لا يمكن ان يوجد منفصلا عن الاخر ووضعو أصولا أربعة لاثبات الحدوث هى : —

(ا) اثبات العرض ، (ب) إثبات حدثه (حـ) اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض (د) اثبات استحالة حوادث لاأول لها . وينتهون الى ان مالا يسبق الحادث حادث أى أن الجوهر بما أنه لا يسبق ، العرض بحكم الاصل الثالث من هذه الاصول الاربعة الذى يربط الجوهر بالعرض الذى ثبت حدوثه بالأصل الثانى ، فيكون مالا يسبق الحادث حادث . أما طريقة السلف فهى ممثلة فيما قدمه ابو الحسن الأشعرى عند قوله بان التغير يلحظ فى النطفة التى تتغير الى .. دون قسمة الموجود العينى الى جوهر وعرض — ويصح أن نشير هنا الى ان الجوينى قد قدم طريقة اخرى له صرح بأنه لم يسبق اليها — وذلك فى مصنفه « العقيدة

النظامية فى الاركان الاسلامية ، تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى — أما طرق اهل الحق على اخلاقهم فنقع عليها فى كتبه الكلامية الأخرى وهى «الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق المرحوم الشيخ محمد يوسف مرسى وزميله، و«الشامل فى أصول الدين» الذى حقق منه الجزء الاول وقام بهذا التحقيق أولا المستشرق كلو بقر ،ثم الآنسة سهير مختار والسيد فيصل عون ثم كتاب لمع الأدلة فى قواعد عقائد اهل السنة الجماعية تحقيق وتقديم دكتورة فوقية حسين محمود ١٩٦٥ م انظر أيضا الجوينى ومذهبه فى حدوث العالم بقلم دكتوره فوقية حسين محمود سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ سنة ١٩٦٥ وقد اعيد طبعة سنة ١٩٧٠م .

(٦٥ت) أفلاطون : فيلسوف يونانى عاش فيما بين عامى : ٤٢٨ ق.م/٣٤٨ق.م وهو تلميذ سقراط وقد رافقه فترة طويله وهو الذى أسس الأكاديمية حوالى سنة ٣٠٧ ق.م وقد حرص على تدوين محاورات أستاذه بشىء من الاسهاب يكشف عن مقدرته الأدبية كما يقال ، ولكن الامر يرجع أيضا وبالذات الى مقدرته الذهنيه على وجه الخصوص . كتب فى شبابه ما يسمى بالمحاورات السقراطية ثم دون بعد ذلك مختلف آرائه التى تجاوز فيها المعانى الكلية إلى عالم المثــل المفارق . ومن أبرز مصنفاته « كتاب الجمهورية » أنظر مثلا دراسة دكتور عزت قرنى لبعض محاوراته القاهرة ١٩٧٤ .

(٦٦ ت) سقراط : عاش هذا الفيلسوف اليونانى القــديم فيما بين عامى ٤٧٠ ق.م — ٣٩٩ ق.م وهو الذى عاش ومات فى اثينا . فلم يغادرها وكان يحترم قوانينها . وله محاوراته دونها . بعض تلامذته . بعد مماته . ومحاورة الدفاع من أكثر المحاورات التى تعكس شخصيته واسلوبه ومنهجه الذى هو منهج «التوليد»

الذى كان سببا فى القاء الضوء على مختلف المناهج الفلسفيه وغير الفلسفية التى كانت متداولة حينذاك من — وقد أثارت هذه المحاورت بأسلوبها التوليدى التهكمى الضغينة فى نفوس أهل عصره — فانتهوا به الى قبول حكم الاعـــدام [انظر Boutronx : Etudes d'Histoive de Philosophie. Paris Alcan 1913 - P. 22 - 23.

انظر ايضا محاورات سقراط : ترجمة دكتور زكى نجيب محمود القاهرة ١٩٣٧ وأيضاً « الفلسفة عند اليونان » للدكتورة أميرة حلمى مطر ص ٩٦ القاهرة — مصر ١٩٦٥ — وأيضــا A. Taylor : Varia Socratica. Oxford 1911. Nietzsche, la Naissance, de la Tragedie Grecque.

(٦٧ ت) أنبا دقليس أو أنبا دوقليس كما يكتب حاليا بالعربية من مواليد صقلية ، عاش فيما بين عامى : ٤٩٠ ق. م — ٤٣٠ ق. م طاف ببلاد اليونان ليعرف بآرائه — ويقال إنه كتب كثيرا ولكن لم يبق من كتاباته هذه سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين فى الطبيعة و « النقاء » ، وقد رأى النقاد أن كل قصيدة تكمل الأخرى (انظر الفلسفة عند اليونان ص ٧٢ للدكتورة أميرة حلمى مطر) ويفسر الطبيعة اعتماداً على مفهوم الأضداد : الحار والبارد . والجاف والرطب وقال بالعناصر الأربعة : الهواء والنار والأرض والماء الخ . أنظر لمزيد من التفاصيل ، المرجع السابق وكذلك كتاب الفلسفة الغربية لبرتراند راسل .

(٦٨ت) فيثاغورس : وهو مؤسس المدرسة الفيثاغورية ويقال أنه إعتقد أنه كائن أسمى من البشر وأنه قال بالتناسخ وقد ترك من بعده أتجاها فلسفيا يتسم بالصوفية لأنه لم يقف عند حد بعض المنطقيات وأنما عانى تجارب باطنية ولذلك إعتبرت الفيثاغورثية حركة دينية . وتعكس

الكون على أساس القول بالعدد ، والإئتلاف . فالعلة الحقيقية لدية هو وأتباعه « العدد » وليس «المادة» أنظر لمزيد من التفاصيل .

كتاب د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفه عند اليونان ص ٤٨ - ص٥٩ - القاهرة ١٩٦٥ .

(٦٩ ت) إنكسا جورس ولد فيما بين على ٤٩٦ ق.م و ٥٠٠ ق.م وتوفى عام ٤٢٧ ق.م. واشتهرفى أبحثا بمذهبه الفلسفى فى الطبيعة الذى يتجه فيه إلى التوفيق بين مبادىء بارمنيدس الذهنية وبين الحسيات على إعتبار أن هناك تجمع وتفرق بين الجزئيات التى لا تنشأ أصلا عن عدم (أنظر لمزيد من التفاصيل محاورة فيدون لأفلاطون حيث ترد آراؤه فى مناسبات عدة .

(٧٠ ت) ثاليس [كان يكتب عند العرب هكذا (أنظر مثلا كتاب الآراء الطبيعية لفلو طرخس ص ٩٦ وهذا الكتاب كان إنتشر عند العرب ونقل عنه مؤرخو الفلسفة المسلمون من أمثال الشهر ستانى والشهر زورى وغيرهما] أوطاليس كما تكتب حاليا وهو من أوائل فلاسفة اليونان وكان يتجه إلى تفسير الطبيعه حتى أنه تنبأ بكسوف الشمس عام ٥٨٥ ق.م وهو التاريخ الوحيد المعروف فى حياته بصفة أكيدة . وقدرد الموجودات إلى الماء وله عدة آراء أخرى متعلقة بالفلك والظواهر الجوية والأشياء الحسية .

(٧١ت) ارسطو : وهو أشهر فلاسفة اليونان عاش فيما بين عامى ٣٤٨ق.م ٢٢٢ ق.م وهو صاحب الفلسة المشائية - ولقد عارض أفلاطون فى عدة موقف فكرية واه تصانيف متعددة فى المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة واشتهر بين العرب من خلال كتبه فى المنطق — الذى اعتبر لديهم آلة للفكر وهو الذى قال صراحة بقدم المادة اللا متعينة وهى الهيولى .

(٧٢ ت) الأسكندر هو الأسكندر الأفروديسى من شراح أرسطو وله عدة تعليقات على ميتافيزيقاه . رأس اللقيون فى نهاية القرن الثالث قبل الميلاد ومن أبرز مواقفه الفكرية أنه عارض الرأى الرواقى القائل بالضرورة كما يعارض رأيهم فى النفس . أنظر دائرة المعارف البريطانيه مجلد ١ صفحة ٥٧٧ - أنظر أيضاً ما كتبه Moraux سنة ١٩٤٢ فى كتاب بعنوان الأسكندر الأفروديسى] وتوجد كتاباته منشورة مع مؤلفات أرسطو كشروح له [Commentaria in Arisrotelem Greaca, Vol. I – III v. II of Supp.]

(٧٣ ت) بندقليس أو سمقليس فهو أيضا من الذين ساروا فى اتجاه المدرب المشائية اسمه فيه كثير من التحريف فى رسمه .

ويلاحظ أنى حرصت على إثبات أسلوب رسم هذه الأسماء عند العرب ؛ إذ لأساليبهم فى رسم الأسماء أهميته فى التعرف على تقدير العرب لنطق وكتابة هذه الكلمات لأعجمية .

(٧٤ت) ثامسطيوس تامستيوس من الذين اهتموا بالقياس لديه ويتجه هو والأسكندر الى اعتبار أن أفلاطون قد سبق أرسطو فى إبراز نماذج منظمة من القياس. وإن كان لم يقدم قواعد لهذه الطريقة من البحث ويلاحظ أننا هنا أيضا نحتفظ بأسلوب العرب فى رسمهم لهذه الأسماء .

(٧٥ ت) هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طوخان ، عاش فيما بين عامى ٢٥٩هـ — ٣٣٩ هـ / ٨٧٠م — ٩٥٠م . وهو ثانى فلاسفة المسلمين بعد الكندى [١٨٥ هـ ٢٥٢ هـ / ٧٩٦م — ٨٦٣م] وله عدة مصنفات [أنظر دراسة عنه بعنوان « الفارابى بين الخلق والإبداع » وهو المقال الرابع من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبه هذه السطور ، القاهرة — دار الفكر العربى ١٣٩٦هـ — ١٩٧٦م .

(٧٦ ت) ابن سينا وهو ثالث شخصية اشتهرت فى المشرق العربى فى عالم صناعة

الفلسفة » ونلاحظ أن المكلاتى يعرض بآرائه . وترجح أن يكون سبب ذلك هو عدم تعرف المكلاتى على كتب ابن سينا .

(٧٧ ت) جالينوس : الطبيب اليونانى المشهور الذى اهتم العرب بآرائه فى الطب وقد اهتم أيضاً بمسائل تتعلق بتفسير الكون . وكانت له آراء فيما أدلى به هيرقليطس مثلا عن التغير . بدأ يدرس الطب سنة ١٤٦ وكان يميل إلى المشائية فى آرائه الفلسفية ويقال أن كثيرا من مصنفاته فقدت فى حريق ١٩١ م وله دراسات فى التشريح وأخرى فى الطبيعة كما إهتم بالمنطق الأرسطى (أنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ٩ صفحة ٩٧٢ ما كتبه Ernest Klind عن مصنفات جالينوس فى

(٧٨ ت) دو مقراطيس أو كما يكتب حاليا : ـ ديمقريطس عاش فيما بين عامى ٤٦٠ ق م ٣٦٠ ق م وهو من أصحاب الفلسفة الذرية التى قيلت من أجل تفسير الطبيعة بإرجاعها إلى الجزئيات اللامنقسمة التى تتحرك بذواتها (أنظر لمزيد من التفاصيل ThePresocrotic plilosophers Oxlord. 1948 byFreeman p107

(٧٩ ت) فلسطس وأغب الظن أنه فلوطرخس صاحب كتاب الآراء الطبيعة) الذى أشرنا إليه آنفاً (أنظر تعليق رقم ٧٠ مجموعة التعليقات على الكتاب .

(٨٠ت) المشاؤن هم أتباع أرسطو . وقد قيل لهم «المشاؤون» لأنهم كانوا يتدارسون شئون الفلسفة سيراً على الأقدام وراء أستاذهم أرسطو ـــ أى أن هذه المدرسة تمثل وجهة نظر أرسطو وقد ظهر منها شراحه وناشرو مصنفاته.[انظر أيضا تعليق رقم (١٢ت) حيث تعرضنا لأهم معالم آراء أرسطو وهى آراه المشائيين .

(٨١ت) إن القول بقدم العالم عند أرسطو يرجع إلى القول بالهيولى كما نعلم وقد بنى أرسطو أراءه على أساس أن المادة قديمة وأن العالم يوجد باخراجه من القوة إلى الفعل — أى من تلك المادة اللامتعينة ، ليس من العدم المحض بفعل قدرة الفاعل سبحانه وتعالى .

وهذا يعنى أن المادة قديمة ليس لها أول ومفتتح يتحدد بخروجها من اللاتعين إلى التعين أى من القوة إلى الفعل . لأن حالة اللاتعين التى يشير إليها أرسطو لا تعنى العدم المحض وإنما تشير إلى وجود سابق على الوجود المرئى المحسوس . ولذلك كان أرسطو ومن يسير على رأيه من الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، لأن القول بالحدوث يوجب القول بالخروج من العدم لا بفعل المادة أو عناصر عقلية انسانية ، ولكن بفعل فاعل قادر أعلى هو الصانع للموجودات وهو الله .

(٨٢ت) القاضى : هو ابو بكر الباقلانى [المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] والذى يجعلنا نرجح كونه الباقلانى أن هذه الآراء واردة فى كتابه التمهيد ، ثم هو بصدد التعرض لآراء المتكلمين الأشاعرة . والباقلانى من أوائلهم ، كما انه ذكر اسمه صراحة فى اكثر من موضع فى هذا الكتاب .

وهو هنا يقف موقف ابن رشد [المتوفى ٥٩٥ / ١٢٠٦ م] من المتكلمين فى كتابة « تهافت التهافت » تحقيق د. سليمان دنيا باب الحدوث] .

(٨٣ت) نجد عند الإمام الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » كلاما فى أحد أدلة الفلاسفة فى « إثبات قدم العالم » يقوم على مفهوم الزمان. وقد أورده فى صيغها المختلفة فإذا كان العالم فى هذا الدليل متقدم على ذات الله بالزمان. فيلزم أن يكون الله والعالم إما قديمين أو حادثين . ويثبت الفلاسفة أنه من المحال أن يكونا حادثين وبالتالى فالله والعالم قديمان ...إلى آخر دليلهم .

أما الصيغة الأخرى فهى تقوم على فكرة أنه لاشك أن الله كان قادراً على أن يخلق

العالم قبل خلقه بمدة . وكان قادراً على خلقه قبل تلك المدة بمدة ... إلى ما لا نهاية فالزمان قديم والعالم قديم .

وكان رد الغزالى عليهم هو : أن الله كان وحده موجوداً وأن أبعاد الزمان والمكان متناهية ولا يجوز القول باللاتناهى بالنسبة للمخلوقات ومنها الزمان والمكان ، وأنه ليس هناك لاخلاء .. ولاملاء ..

[أنظر فى ذلك كتاب تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م فيما بين صفحة ١١١ ، ١١٩] يقول الغزالى فى ذلك :ـ « قالوا لاشك فى أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة أو مائة سنة وألف سنة ، وما لا نهاية له وأن هذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية فلابد من إثبات شىء قبل وجود العالم ممتد مقدر ، بعضه أمد وأطول من بعض » . [صفحة ١١٥ من المرجع السابق] وهذه هى الشبهة التى يتناولها المكلاتى فى هذا الموضع من كتابه . والتى يعرضها على أسلوبه القائم على التبسيط من أجل تعميم الفائدة بالنسبة للعوام . كما أنه يتناولها بالنقد على أسلوبه أيضا وهو أسلوب التحليل القائم على إبراز مواضع التخلخل فى التسلسل المنطقى .هذا من جهة ومن جهة أخرى أخرى نجد ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » يتعرض لأقوال الفلاسفة فى هذه المسألة، يقومها ويضبطها ويرد على المتكلمين وعلى رأسهم الغزالى .

ولذلك نجد المكلاتى يتخذ موقفا خاصا لا هو بالغزالى ولا هو بالرشدى ، وإنما هو مكلاتى كل ما هنالك أنه يتعرض للمسائل التى تناولها الغزالى صاحب تهافت الفلاسفة لأنه المتسبب فى نشرها ، فكان على القائمين على شئون الفكر حينئذ متكلمين وفلاسفة أن يقفوا عندها لعرضها ودراستها قد عرضها على أسلوبه [انظر التقديم لهذا الكتاب] .

(٨٤ت) نجد لدى الغزالى أيضا دليلا على قدم العالم قال به الفلاسفة وهو

الدليل الذى يقوم على مفهوم « أزلية الإمكان » يقول الغزالى فى هذا :

« تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً وجوده ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود . فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل فإن معنى قولنا ممكن وجوده ، أنه ليس محالا وجوده ،فإذا كان ممكنا وجوده لم يكن محالا وجوده أبداً وإلا فإن كان محالا وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً وإلا فإن كان محالا وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً

وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا ، : إن الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولا ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكنا ، ولا كان الله عليه قادراً . (انظر ص١١٨ من كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٢٩٢هـ / ١٩٧٢ م .

هذا الدليل هو الذى عبر عنه المكلاتى فى هذه الشبهة .

ويلاحظ أن أسلوب رد كل منهما للشبهة مختلف ، فبينما يحللها المكلاتى إلى قضاياها وتركيباتها المنطقية الأولية ، لبيان الزلل فيها ليهدمها بإثبات عدم تناسقها منطقيا ، نجد الغزالى ينقض مضمون المفاهيم معترضا على ما ورد بها يقول فى ذلك : ـــ « العالم لم يزل ممكن الحدوث . فلاجرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر ... إلى غير نهاية ... ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ... إلى آخر الاعتراض .

(٨٥ ت) يقول الغزالى : «كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة . فلا تكون المادة حادثه ، وإنما الحادث الصور والأعراض ، والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لايوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فان الواجب لذاته لا يعدم قط .... فدل على أنه ممكن الوجود لذاته .... فاذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده .... إلخ » .

[انظر صفحة ١١٩ من تهافت الفلاسفه ، للغزالى تحقيق د . سليمان دنيا ١٣٩٢ سنة ١٩٧٢] ويلاحظ أن هذا الدليل أوسع من الدليل أو الشبهة الواردة على لسان المكلاتى بمعنى أنه يتعرض لقضايا ذهنية متعددة تجعله أكثر ثراء .

ولذلك نجد الغزالى يقدم اعتراضا قائما على عدة أمور [انظر تهافت الفلاسفة من صفحة ١٢٠ إلى ١٢٤] وإن كان اعتراض المكلاتى لايقل عنه تفنيداً ودقة، كل على أسلوبه .

(٨٦ ت) هذا الباب يتناول إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والمكان ويعتبره الغزالى أيضا فرعا لما سبق [انظر صفحة ١٢٥ من تهافت الفلاسفة ٧] ونتبين أن الشبهة الأولى التى يشير إليها المكلاتى هى ماتمسك به « جالينوس » على حد تصريح الغزالى الذى أوردها على النحو التالى : - « لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام ، يظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لاتدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لاتفسد » [انظر صفحة ١٢٦ من تهافت الفلاسفة للغزالى] .

والاعتراض على هذه الشبهة واحد عند كل من المكلاتى والغزالى فيما عدا تغيرات خفيفة فى الصياغة

(٨٧ ت) وردت هذه الشبهة عند الغزالى على أنها الدليل الثانى فى استحالة عدم العالم . وقد اتفق الإثنان الغزالى والمكلاتى فى صياغة بداية الدليل حتى تعبير « . . . لايخلو » إذ ورد بعد ذلك عند الغزالى على النحو التالى : ـ « . . . لايخلو : إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير أو يؤدى إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم » .

ثم يتفق الإثنان فى ذكر الإشكال الزائد . فيقول كل منهما : ـ

« ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك هو أن المراد فعل المريد لامحالة » [انظر صفحة ١٧١ من هذا النص الذى بين أيدينا للمكلاتى ، وصفحة ٢٨: من كتاب «تهافت الفلاسفة للغزالى »] .

ويلاحظ أن الشبهة عند الغزالى غير مستقرة الصياغة وهذا مالاحظه الأستاذ الدكتور سليمان دنيا عندما ذكر فى التذييل [هامش رقم (١) من نفس الصفحة] عند كلمة « إما » : لم يذكر مايها » بينما نجد العبارة متكاملة عند المكلاتى وهذا دليل على أنه يستعين عند عرض الشبهات بمصدر آخر . ليس كتاب تهافت التهافت لابن رشد لأن هذا الأخير قد أورد صيغة الشبهة مطابقة لما ورد عند الغزالى [انظر صفحة ٢٢٦ من كتاب ابن رشد] .

(٨٨ت) إن ما ورد عند الغزالى هو : « أما الاعراض فانها تفنى بأنفسها اولا يتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها لهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فاذا لم يخلق الله سبحان وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم الصفاء وهو ايضا فاسد لما فيه من

منا كرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ، والعقل ينبو عن قول القائل ... الخ] .

[انظر ص ١٣٠ من تهافت الفلاسفة للغزالى] .

ونجد عند ابن رشد الرد واضحا .

[انظر صفحة ٢٣٥ من التهافت لابن رشد] .

(٨٩ت) الروافيون : انظر تعليق رقم (٢ت) من هذا الكتاب

[انظر لمزيد من التفاصيل كتاب : « الرواقية والرواقيون » تأليف دكتور عثمان أمين وأيضا تعليق رقم (١٣ت) من هذا الكتاب] .

(٩٠ت) يمكن الرجوع إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى «وتهافت التهافت» لابن رشد . للمقارنة .

وقد تعرض الغزالى لمسألة إبطال القول بقدم العالم فيما بين صفحتى ٨٨، ١٢٣ ويلاحظ أن المكلاتى يتناول عدة فروض فرضها الفلاسفة لإثبات القدم، ويسمى كلا منها شبهة . وفى كل شبهة يعرضها يلتقط فكرة من أفكار الفلاسفة لدحضها . ومن أهم مصادره فى التعرف على شبهات الفلاسفة ما ذكره الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» وإن كان أسلوب دحضه لهذه الشبهات يقوم على تحليل المضمون إلى قضايا شرطية وحملية وهو ما لا نقع عليه بمثل هذه الصورة عند الغزالى أو ابن رشد .

(٩١ت) يلاحظ الباحث أن المكلاتى عندما يعرض لرأى الفلاسفة يتناول رأى أرسطو ومدرسته المشائية مع وقفات عند بعض فلاسفة المسلمين على أنهم يسايرون المشائين فى بعض ما ذهبوا إليه . وتناوله لآراء الفلاسفة فى النفس يؤكد ذلك . إذ أن التعريف الذى يعرضه هنا يقع عليه الباحث فى الفصل الثانى من « كتاب النفس » لأرسطو حيث يقول : بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة» .

[انظر كتاب النفس صفحة ٤١٢] والكمال الأول هو أول درجات الوجود.

والكمال الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود الفعلى .

ويجب أن نلاحظ أن العيب فى كلام أرسطو ومن سار على رأيه من المشائين ليس فى القول بالكمالات ولكن فى فهمه للوجود أصلا . فالوجود عنده لا يصدر عن عدم محض وإنما يحتمل ثلاث درجات : وجود بالقوة ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقيق الوجود بالفعل ، ووجود بالفعل الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود الفعلى . كما أشرنا . ومن هنا كان الوجود لديه قديما ؛ لأن الوجود بالقوة عنده لا يمثل مجرد مفهوم متعقل لايصدر عنه وجود بل هو الوجود الحقيقى. والمحسوسات الخارجية ، ما هى إلا زائلة وليس لها يقين حقيقى . فالحقيقة فى المتعقل وليس فى المتعين خارجيا .والمكلاتى كما أشرنا يتحدث عن الفلاسفة جملة. دون تفرقة بين فيلسوف مسلم وغير مسلم إلا فيما ندر ،وبالنسبة لبعض النقاط الفرعية ؛ فهو مثلا فى هذه المسألة يذكر ابن سينا ضمن المشائين ويقول إنه اختلف عنهم ويتبين أن هذا الاختلاف فى جزئية من الجزئيات وهى القوة الوهمية » .

[انظر صفحة ٩١؛ من هذا الكتاب] .

وبينما إختلاف الفيلسوف المسلم عن اليونانى عامة وأرسطو ومدرسة خاصة يكمن فى نقطة الإنطلاق ،إذ أن الوجود عند ابن سينا من العدم المحض كأى مفكر مسلم يعلم أن الوجود لم يكن ثم كان . بفعل وعلم وإرادة الخالق عز وعلا .

وهو ما لايراه المكلاتى لأنه يدرج الفارابى وابن سينا ضمن القائلين بالقدم على نحو ما يتبين من تصريحاته. والمكلاتى على العموم لايدخل فى تفاصيل كثيرة ويذكر الأمور جملة. فهو لايفسر تعريف النفس الذى يثبته عن الفلاسفة وينتقل مباشرة إلى الكلام عن القوى الحيوانية .

(٩٢ت) تبين ابن سينا أن النفس الناطقة : جوهر مجرد عن المادة،ولها قوتان: علمية لإشتغالها بالمجردات وعملية لتصرفها فى البدن .ولكل منهما تقسيمات ،وكل منهما

لها القدرة على التعرف على المطابقة للواقع أو مخـــالفته . ويثبت الكلاتى أن هذا يحدث بالوهمية ، دون أن يذكره مصدره فى التصرف على هذه القوة الزائدة على المتخيلة .

وهذه التفاصيل عن النفس ،وإن كانت تتفق وبعض تقسيمات المدرسة المشائية إذ أنها فى جملتها تختلف عن الإتجاه المشائى القائل بالقدم، لأن ابن سينا يصدر أصلا على أصول إسلامية هى فى الحقيقة ثمرة احتـكاكه بمفاهيم قرآنيه. وتلك المفاهيم التى تقوم على فـكرة تقدير الواقع الخارجى أى إثباته فى ذاته منفصلا عن الذات العارفة (أنظر فى هذا مقالة المفـكر المسلم والواقع وهى المقالة الثانية من كتاب « مقالات فى أصالة المفـكر المسلم [تأليف كاتبة هذه السطور القاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦] حيث بينا المقصود من أصالة المفـكر المسلم تجاه المفاهيم الواردة فى التراث الدخيل وكيف أنه عندما يستبقى بعض الألفاظ أو التقسيمات العقلية يحرص على تخليصها مما كان لها فى تراثها من مدلول من أجل أن يـكسبها معانى تتفق وأصوله فى عرض مذهب الوجود مثلا والمعرفة وهى أصول تتفق واسس العقيدة الإسلامية .

وبتتبع إبن سينا فى كتابه « النجاه » [طبيعة القاهرة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م] نجد أنه عندما يتحدث عن الواجب والممتنع يقرر أن بين الواجب والممتنع غاية الخلاف مع اتفاقهما فى معنى الضرورة . فالواجب ضرورى فى الوجود ، والممتنع ضرورى فى العدم (صفحة ٢٠٠ من «النجاة»). كما يقول بواجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره . وهذا الأخير إما يصح له وجود بالفعل أو لا يصح ؛ فإن صح فقد وجد بغيره ،وإن لم يصح ومحال ألا يصح ، لأنه عندئذ يـكون ممتنع الوجود، أى يـكون عدماً .وإن قبلنا أنه يصح له وجود، فهو إما يجب وجوده أو يبقى ممكنا ، وإن وجب فهو وجد بغيره بعد أن كان عدماً. فمفهوم العدم إذن واضح عند إبن سينا فلا داعى أن ينسب إليه القدم (أنظر لمزيد من التفاصيـــل كتاب النجاة لابن سينا صفحة ٢٢٦) .

٣٩٣ت ــ يلاحظ أن هذه الشبهة فى إثبات أن محل العلم جسم روحانى ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم .

والمكلاتى يرفض هذه الفكرة ، وهى أن الجسم : « ليس بجسم » فهو كمفكر مسلم يقدر الواقعية ويرفض أن يكون الجسم « ليس بجسم » أى غير محسوس . بمعنى ألا يكون له حيز يشغله كموجود . ولذلك نراه يذكر بالكل والجزء على إعتبار أنه يود أن يكون مجال التفكير مجال كتلى متبعض قابل للقسمة إذ أن من تعريفات الجسم أنه المنقسم ...

وبالتالى فهو يمهد ذهن القارىء إلى قيمة نقل التفكير من مجـــال المتعقلات الخالصة التى ليس لها وجود ، إلى مجال المحسوسات المعقولة التى لها وجود يجابهه العقل أو الذهن ويتفاعل معه على إعتبار أن له وجود منفصل عن الذات العارفة . وليس على إعتبار أنه من إنتاج الذات العارفة ، كمتعقلات ليس لها وجود فى الواقع العينى الخارجى .

٣٩٤ت ــ يلاحظ أن المكلاتى يعتمد فى رده على هذه الشبهة على فكرة المجاز فى اللغة ، مذكراً بواقع الاستعمال فى التعبير اللغوى ، فهو مرتبط بالواقع ، الواقع الحى لأقوال الناس . وما وراء هذا الواقع الحى من مفاهيم لا تتكون ولا تتبلور إلا طبقا لما عليه الحال الخارجى المتحقق بالفعل من ناحية الاستعمال فى الواقع العينى . وهذا الموقف الفكرى يكشف عن مدى تقديره للحقيقة التى لا يرى أنها ذهنية وإنما يثبتها محسوسة .

٣٩٥ت ــ يقوم الرد على هذه الشبهة ، على بيان ضرورة الانفصال عن القدم بالنسبة للعالم أو الموجودات جميعا .

ويلاحظ أنه يلمس معان دقيقة فيما يتعلق بالحاس والمحسوس وما إذا إذا كانت المحسوسات هى بنفسها التى نلمسها عند حدوث الاحساس أم لا .

وهذه أفكار نقع عليها عند بعض الفلاسفة المحدثين من أهل الغرب من أولئك الذين تحولوا فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى عن الأسس الفكرية لارسطو ونخص بالذكر منهم الفيلسوف الالمانى « فشته » أو « فخته » الذى ناقش فى إب المعرفة وهو الباب الثانى من أبواب كتابة «غاية الانسان » هذه الافكار .ويصح أن يكون لاطلاعه على آراء المكلاتى والمفكرين المسلمين أثره فى تناول العرض على نحو ما فعل ، خاصة وأن الاتصال بين الفكر الإسلامى وأهل الغرب من الاوروبين كان متيسرا فى أرض الاندلس . وفى غـــيرها من البقاع التى التقى فيها الشرق بالغرب المسيحى .

٩٦ت ــ يلاحظ أن المكلاتى فى رده على هذه الشبهة ، يتناول فكرة :ملاءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع : وهذه حقيقة من حقائق نظرية المعرفة تدل على أن المكلاتى متمكن من أصول العمل فى مجال الرد على أهل صناعة الفلسفة لأنه يواجههم بما لم يلتفتوا اليه من مفاهيم فيقضى على أدلتهم بردوده ، التى يلاحظ أنه يصيغها فى قوالب منطقية يألفونها . غير أنهم إذا كانوا على إلف مع الصيغ الفارغة المنطقية فهم لم يلتفتوا إلى مضمون هذه القوالب .

٩٧ت ــ هذه مسألة من المسائل التى لم يصل فيها العلم الحديث إلى قول قاطع. وموقف المكلاتى فيها يقوم على نفس المبدأ وهو ابراز صعوبة تحديد النفس من الجسد ولذلك حرص على هدم قولهم .

٩٨ت ــ يلاحظ أن الامر بالمثل بالنسبة للشبهة الواردة هنا .

وهذه كلها مواقف علمية تكشف عن الاسس التى أخذها المكلاتى فى الاعتبار وهى أسس تعكس خلفية ذهنية تنطلق من الواقع المحسوس .

٩٩ت ــ إن المكلاتى فى هذه المسألة يتكلم عن المخلوقات التى هى دليل على وجود صانع لها . ونراه يعرض هنا إلى نظرية (الفيض) أو (الصـدور) التى

نسب اليها الفارابى . ومصدر هذا الرأى هو ما تراءى لبعض ناقدى الفلاسفة من الفقهاء والأصوليين ولعل الغزالى له أثره فى تبين هذا عن الفارابى إذ نجده فى كتابه) تهافت الفلاسفة يعرض لمثل هذه الآراء ، ويشير بصفة عامة إلى أن الفلاسفة من القائلين بالقدم .وهو ما ينافى شريعة الله . وهى الشريعة الاسلامية ويبدو أن الغزالى قد ترفع عن الخوض فى دقائق مواقف الفلاسفة الفكرية ، فذهب عنه التعرف على أصالة موقفهم الذى وإن اختلف فى الشكل عن موقف الكلاميين فإنه يتفق فى المضمون خاصة من حيث القول بالحدوث .

والحقيقة أن الفارابى لم يقل بالصدور ؛ فالايجاد أو الخلق عنده من العدم المحض .وهذا ما يتبين من عدة نصوص له مثل : (وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدى أو يدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة) [انظر عيون المسائل صفحة ٦٧ ، ٦٨ من المجموع للفارابى .

وإنما قوله بالعقول فى مجال آخر هو مجال (حفظ إدامة الوجود) وهو ما يسمى لديه بـ (الابداع) .

وحقيقة (الحفظ) لديه هى أن جميع الموجودات متحققة بصفة محسوسة والله يخلقها ثم يحفظها ومن هنا كان (الابداع) غير الايجاد) فبينما الاول أى الابداع يمثل فعل حفظها ، أو حفظ آداميتها) فالإيجاد يرتبط بالخلق أى خلق المحسوس . ويلاحظ أن الفارابى قد وجد أن (الايداع) بمفهومه الاصطلاحى الذى حدده له ، يصلح أن يكون موضوعا مناسبا لتقديم تسلسل عقلى (على أسلوب اليونان) يمكن أن يدرج من حيث الشكل بصناعة الفلسفة ـــ ولا يجب أن ننسى أن المضمون إسلامى وليس يونانى لهذا تحدث عما سماه بالعقول . وجلعها متسلسلة من الواحد إلى الكثرة فى مجال حفظ الوجود وليس الخلق والايجاد . ومن هنا

كان فهم الدارسين له على أنه صاحب نظرية فيض . وصدور . والحقيقة أن الموجودات لديه توجد من العدم المحض على نحو ما بينا .

١٠٠ات — يحدثنا ابن سينا عن (واجب الوجود) فيبين انه هو الموجود الذى متى فرض غير موجود،عرض منه محال.وفى مقابله يضع «ممكن الوجود» وهو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجودا ، لم يعرض منه محال) .

وتتبين أنه يرى بوضوح أن واجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وأن الممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه ، أى لا فى وجوده ولا عدمه [النجاة ص ٢٢٤ — ص ٢٢٥] فهو إذا أى ابن سينا يثبت معنى العدم ويؤكده عندما يتحدث عن مفهوم الوجود الذى يسميه بالممكن أو الواجب بغيره لان الواجب بذاته يوجده من العدم . [النجاة ص ٢٢٦] فمفهوم العدم عنده مقترن بالموجود بغيره أى أن هذا الاخير يوجد بغيره من العدم المحض:وهذا ينفى تماما ما فهم عنه من أنه يقول بالقدم .

ويلاحظ ان ابن سينا يرى انه لا يجوز ان يكون إثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ؛ ولا ان يكون فى واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ، وإيجاده للموجودات عن عدم كما بينا .

١٠١ات — إذا كان المكلاتى يتحدث هنا عن ابن سينا فقد صرح ابن سينا بأنه لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما وجود واحد ، ولا ان يكون فى واجب الوجود كثرة بوجه من ثم يفرق تفرقة واضحة بين الواجب بغيره والواجب بذاته ولا يتبين انه عين مفهوم الصدور عن الواجب بنفسه [النجاة ص ٢٣٠] .

اما الفارابى وهو الذى تحدث عن نفوس وافلاك وما يمكن ان يفهم على انه «صدور»؛ فقد اشرنا فيما سبق إلى انه لا يتحدث عن العقول والنفوس والافلاك إلا

فى مجال « الإبداع » أى « حفظ إدامة الوجود للموجودات » بينما مجال الخلق لايحتوى على ما يمكن أن يفهم منه أنه صاحب هذا الاتجاه . فالوجود المخلوق لديه حادث وهو يوجد من العدم المحض بفعل فاعل هو صانع العالم «الله جل جلاله .

١٠٢ت — هذه الأقوال هى آراء المدرسة الطبيعية التى يمثلها « طاليس » أو « ثاليس » فى الفكر اليونانى . وهى تلك المدرسة التى ترد الوجود إلى عناصر أربعة هى : الماء والهواء والنار والتراب . ولقد تعرف المسلمون على آراء هذه المدرسة وتجد إشارات عنها فى كتاب «الملل والنحل» للشهر ستانى . وكتاب «الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم . كما نجد تعريفا بآرائهم فى كتب تاريخ الفلسفة ، العربى منها والأفرنجى [انظر كتاب تاريخ الفلسفة عن اليونان بقلم دكتورة أميرة حلمى مطر . (المدارس السابقة على سقراط)أنظر أيضا تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل . أنظر أيضا ماورد عن هذه المدرسة فى كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية لبرييه
l'Histoire de la Philosophie Grecqne — par Brehier,

١٠٣ت — إنما بينه إبن سينا فى كتاب «النجاة»لا يعنى إطلاقا أن هناك طبيعتان إحداهما واجبة والاخرى ممكنة . إنه تحدث عن مفاهيم تتعلق بالموجودات ، هذه الموجودات منها ما هو واجب بذاته ومنها ما هو واجب بغيره وهذا الأخير وهو الموجود بفعل وعلم وإرادة الواجب بذاته، هو الممكن أى أنه يكون فى حالة إمكان قبل أن يوجده « الواجب بذاته » وإذا أوجده أصبح « واجب الوجود بغيره »

فاذا كان هذا ما يعنيه المكلاتى بقوله : هناك طبيعتان : (ممكنة وواجبة .) فهذا فهم سليم لهذا التقسيم العقلى الذى يمثل مفهوم الوجود القديم والحادث من العدم وعندئذ يكون من الأفضل الاستغناء عن لفظ (طبيعتان) لأن ما هو فى حالة إمكان لا يكون موجوداً ولا يمثل أى نوع من الوجود إطلاقا .

والأرجح أن المكلاتى هنا يقصد بلفظ طبيعتان (حالتى : الاستكمال الأول و

الاستكمال الثانى) مبينا أنه « يستحيل أن يحت عن تلك الطبيعة الممكنة شيء » والسبب هو أنها مما يستكمل بغيره » الأمر الذى يوحى بأن هناك صانع ضمنا .

والمكلاتى من أولئك الذين لا يجمعون بين القول بالقدم والقول بصانع على نحو ما يبين بعد ، وهو على حق طالما أن الصانع فى رأيه هو الذى يوجد من العدم المحض .

١٠٤ت — يبين المكلاتى هنا أن (الصانع) لا يمكن أن يكون صانعاً إذا كان فعل إيجاده لا يكون من العدم ، وإنى أوافقه تماما على هذا الرأى ؛ لأن الايجاد من مادة قديمة ليس ايجاداً .وإنما هو إحداث . أى إخراج لا من العدم المحض . وإنما من حال إلى حال

١٠٥ت — هذا تصريح له قيمته من قبل المكلاتى . لأنه اذا كان ابن سينا قد قال بأن معنى الحادث هو : الايجاد من عدم . فمعنى هذا أنه يقول بحدوث العالم وليس بقدمه ،ويكون تأويل أقواله على أنها تشير إلى القدم أمر لا يتفق والحقيقة التى عليها ابن سينا خاصة وأن المكلاتى يصرح بأنه يعى ما يختلف فيه ابن سينا عن غيره من الفلاسفة القدامى وهذا الاختلاف له أهميته لأنه اختلاف فى أساس الموقف الفلسفى من الوجود ؛ فبينما القدامى من اتباع أرسطو يقولون بقدم الموجودات يقول ابن سينا بالوجود من العدم أى بالحدوث فالفرق هنا ليس فى نقطة تفريعية وإنما فى نقطة جوهرية تمثل اختلافا فى نقطة الانطلاق بالنسبة للموقف الفلسفى من تفسير الوجود .

ويعتمد المكلاتى فى عرضه على ما يدعيه الفلاسفة ،وربما يقصد على وجه التحديد ابن سينا بالنسبة لفكرة العدم حيث يقول :« إن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم فى كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة ».

وهذا الفهم للعدم لا يتفق وفكرة الوجود والايجاد عند المسلمين لأن العدم

فى التراث الفلسفى الاسلامى عدم محض. واثبات «العدم» على هذا النحو يؤكد صفة القدرة الإلهية على الخلق والايجاد من لاشيء . فالخالق فى الفلسفة الاسلامية قادر وإثبات صفة القدرة للخالق لايكون الا بالقول بالخالق من العدم المحض «كن فيكون» ففكرة العدم المحض ترتبط بإثبات أهم حقيقة إيمانية وهى : إثبات وجود صانع لهذا العالم .

ومن أبرز الأدلة فى بيان قيمة فكرة «العدم» من أجل اثبات القدرة على الخلق ما قدمه الأشاعرة فى مصنفاتهم عن مفهوم «الشيء» و «الموجود»

١٠٦ت — سبق أن أشرنا إلى ما ذكره ابن سينا بصدد الواجب والممكن انظر تعليق رقم ١٠٠ت وكذلك تعليق (١٠٥ت) من هذا الكتاب .

١٠٧ت — سبق أن بينا رأى كل من الفارابى وابن سينا فى مسألة — الواحد والكثير [انظر تعليق رقم (٩٩ت) وأيضا مقالة : (الفارابى يبين الخالق والابداع) وهى المقالة الرابعة من كتاب : (مقالات فى أصالة المفكر المسلم). بقلم كاتبة هذه السطور .

١٠٨ت — ربما يصح أن نبين بعد أن وضحنا الفرق بين «الخلق» و«الابداع» أن العقل الأول عند الفارابى : ليس اكثر من «حفظ إدامة الوجود» ويثبت الفارابى أنه واحد بالعدد، لأن الحفظ فى ذاته واحد من حيث أنه مفهوم للعقل الانسانى أى من حيث أنه متعقل. وينتقل بعد ذلك من «المتعقل» وهو «الحفظ» ، وهو الموجودات .ومن هنا كانت الكثرة فى المبدع الأول بالعرض . [انظر «عيون المسائل» صفحة ٦٨ من المجموع للفارابى .] ويسمى مستويات الكثرة بـ «الفلك» و بـ «النفس» .

وبالتالى فليس هناك «فيض عقول» على مستوى الوجود المحسوس للموجودات — وهو ما كان يقول به المستشرقون وجميع من درس الفارابى من العرب [أنظر نفس المقال السابق ذكره فى التعليق السابق].

(١٠٩ت) داود الخوارزمى : نسبة إلى خوارزم ، التى ينسب لها قوم عديدون وهو من المجسمة ويلاحظ أن المكلاتى يعرض رأى الخوارزمى لبيان مدى ما يمكن أن يصل إليه التجسيم فى البعد عن الطريق القويم .

(١١٠ت) هو : أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثورى توفى سنة ١٦١ . وهو فقيه ومحدث (انظر شذرات الذهب لابن الحنبلى حـ١ ص ٢٥٠) .

(١١١ت) أبو المعالى : هو عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن محمد الجوينى إمام الحرمين عاش فيما بين عامى ١٩ ، ٤٧٨هـ/١٠٣٠م ، ١٠٨٩م وهو صاحب المصنفات العديدة فى الفقه وأصوله وأصول الدين والجدل والخلاف . كما كتب نصائح لولده نثراً وشعراً . ومن أبرز مصنفاته فى أصول الدين كتابه « الشامل » و « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » و « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » و « العقيدة النظامية [انظر الدراسة عن مصنفاته فى التقديم لكتاب « الكافية فى الجدل للجوينى » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود ، وأيضا كتاب « الجوينى إمام الحرمين » ضمن سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٥ وطبعة ثانية ١٩٧٠ . بقلم كاتبة هذا السطور .

ويجب أن نبين أن « إدراك الأخص » بالنسبة لوجود الله . وتصريح أبى المعالى بأنه لا يدرك ، يمثل موقفا أصوليا دقيقا ، شرحه أبو المعالى وخاصة فى العقيدة النظامية عند تصريحه بأن العقل الإنسانى فى مقدوره أن يثبت وجود الله وليس فى مقدوره أن يدرك حقيقة أو كنه الله سبحانه وتعالى [العقيدة النظامية تحقيق الشيخ محمد زاهر الكوثرى ص٢ القاهرة]

(١١٢ت) إن ما يذكره المكلاتى فيما يتعلق بقول ضرار بن عمرو يكشف عن حرصه على إثبات ما يصل إليه من معلومات عن إختلاف المتكلمين .

(١١٣ت) أن لفظ « وجود » من الألفاظ المشتركة كما يقول المكلاتى . ومما

يجب بيانه فيما يتعلق بابن سينا ، أنه قد أدرك أكثر من معنى لهذا اللفظ ، واستعمل اللفظ لأنواع من الوجود ، فقد تحدث عن الوجود الواجب بذاته ، والواجب بغيره ، وتبين مقتضيات إدراك كل من الوجوديين ، وكيف أن الواجب بغيره يمثل الوجود الممكن الذى يحتاج إلى موجد هو صانعه وهو « الموجود الأول » وهو الله ؛ فالواجب بذاته هو موجد الواجب بغيره . وهو يوجده من العدم المحض ، وليس من مادة سابقة الوجود على « الموجود بغيره » . وهذا الفهم للوجود رغم مافيه من تعبيرات من صناعة الفلسفة ، إلا أنه هو الفهم الحقيقى للوجود المخلوق من العدم المحض بقدرة الصانع وهو الله سبحانه وتعالى — أى أنه هو الفهم الاسلامى للوجود عامة : الذى ينقسم عند المتكلمين إلى وجود ليس له أول ومفتتح وهو الوجود القديم عند الفلاسفة ، وهو الله صانع العالم عند المتكلمين ، ووجود له أول ومفتتح وهو الوجود المخلوق أو بلغة الفلاسفة الممكن أو الواجب بغيره . وهذا الوجود يمثل فى الأشياء أو الموجودات العينية التى هى من صنع وإيجاد موجدها وخالقها وهو الله جل جلاله ، فليس هناك مغالطة من قبل ابن سينا بالنسبة لمفهوم الوجود .

(١١٤ت) يحرص المكلاتى على ابراز موقف الأئمة الذين يعطون للنص المنزل حقه فى إثبات الحقائق المنزلة .

(١١٥ت) يتميز المعتزلة باثبات العلم والقدرة والإرادة لله تعالى وينفون عنه أن يكون مرئيا بالأبصار فى الآخرة ، كما ينفون كونه متكلما بكلام قديم ، ويقولون بخلق القرآن . ومن أوائل المتكلمين من أهل السنة الذين تصدوا فى مصنفاتهم لمشكلتى « رؤية الله بالأبصار فى الآخرة » و « كلام الله » أبو الحسن الأشعرى المتوفى ٣٢٤هـ/٩٣٥م ومن قبله قام ابن حنبل المتوفى ٢٤١هـ/٨٥٢ وتصدى لهذه الأقوال المعتزلية فى الصفات . ونقع على أقوال الأول مفصلة فى كتابه « الإبانة عن أصول

الديانة ، تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور . نشر دار الأنصار رمضان ١٣٩٧ هـ الموافق سبتمبر ٣٩٧٧ م وتتبين آراء الشافي فى « رسالته فى الرد على الجهمية » . [انظر الرسالة الأولى من كتاب عقائد السلف تحقيق الاستاذ الدكتور على سامى النشار والاستاذ عمار طالبي الاسكندرية منشأة المعارف] ويلاحظ أن سبب تعثر المعتزلة فى أقوالهم فى الصفات أنهم اسقطوا من حسبانهم كلية أن هناك موضوعات للمعرفة تفوق مستوى العقل البشرى ، مثل موضوع « الصفات » التى تعد من المسائل الغيبية وبالتالى لا يجوز أن يعتمد فيها الباحث على حدود العقل البشرى ، وإنما عليه أن ينطلق فيما يتعلق بالغيبيات من النص المنزل وهو الخبر الذى يعرف الانسان مالا يملك تحديد رأى فيه لقصوره . فتقديم النص على العقل ضرورة من ضروراب البحث فى « الصفات » وغيرها من الأمور الغيبية . وهذا ما نقع عليه عند دراسة آراء الامام ابن حنبل ومن بعده الأشعرى (أبى الحسن) وغيرهما من أئمة أهل الاتباع .

(١١٦ ت) هو أبو سحق ابراهيم بن سيار النظام توفى سنة ٢٣١ هـ / ٨٤٢ م . أخذ الاعتزال عن أبى الهذيل العلاف ، وورد فى كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى [ت ٤١٩ هـ / ١٠٣٠ القاهرة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م] أنه قال بان الله تعالى يفعل ما فيه صلاح العباد (أنظر من ص ٧٩ إلى ص ٩٠ من هذا المرجع) وأيضا نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين للدكتور على سامى النشار جـ ١ ص ٥٧٨ ، وأيضا طبقات المعتزلة للهمذانى تحقيق دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على ص ٥٩ ٦٢ مصر ، الاسكندرية ١٩٧٢ م .

(١١٧ ت) هو أبو القسم عبد الله بن أحمد محمود البلخى الكعبى [ت ٣١٩ هـ ٩٣٠ م] يقول عنه الهمذانى [٤١٥ هـ / ١٠٢٦ م] وهو من معتزلة بغداد أخذ

الاعتزال عن أبى الحسين الخياط . وكان يحسن المناظرة ، وله عدة مؤلفات منها : « عيون المسائل » وله كتاب فى « التفسير » . وكتاب معروف هو « مقالات أبى القاسم » (انظر ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥) من كتاب « فرق وطبقات المعتزلة » تأليف القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى تحقيق ، وتعليق دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على مصر ١٩٧٢ .

(١١٨ت) لعل المقصود هنا : محمد بن الحسين النجار صاحب فرقة « النجارية » ولقد كان للنجار آراء يتفق فى بعضها مع أهل السنة وأخرى يسير فيها وفق آراء المعتزلة . خاصة فيما يتعلق بإرادة الله سبحانه وتعالى . فالنجار يرى أنه تعالى ليس مريداً على الحقيقة ، وآراؤه فيما يتعلق بإرادة العبد تتفق وهذا الأمر .

(١١٩ت) انظر تعليق رقم ١١٧ت من هذا الكتاب (التعريف به) .

(١٢٠ت) النجارية فرقة كلامية من أصحاب محمد بن الحسين النجار ، وهم يوافقون أهل السنة فى خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله . ولكنهم يختلفون عنهم فى نفى الصفات وهم يتبعون فى هذه المسألة المعتزلة ويثبتون أن كلام الله تعالى حادث بينما أهل السنة يثبتونه قديما ويعاندهم فى هذا أو بشدة الأشاعرة وهم ثلاث فرق : البرغوثية والزعفرانية والمستدركة ، على نحو ما يثبت هذا التهانوى فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون [جـ ٢ ص ١٣٨٢ ، ص ١٣٨٣ نقلا عن شرح المواقف] .

(١٢١ت) يلاحظ أن الجبائى يستند إلى أصول نسقه الفكرى المسبق دون النص المنزل

(١٢٢ت) نفس الملاحظه السابقة — .

(١٢٣ت) إن ماصرح به أبو الحسن الأشعرى فيما يتعلق بصفتى السمع والبصر هو : أنه سميع بصير ، واعتمد فى ذلك على النصوص المنزلة صراحة . يقول فى ذلك « وتثبت لله السمع والبصر ، ولا تنفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج »

[أنظر فقرة ٣٣ من صفحة ٢٢ من « كتاب الابانة عن أصول الديانة » تقديم وتحقيق كاتبة هذه السطور . نشرة « دار الأنصار » القاهرة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م ولا نرى أن أبا الحسن الأشعرى قد تردد بين موقفين كما يقول الكلاتى ، بحيث أثبت الصفات تارة وصرف السمع والبصر إلى العلم تارة أخرى . والدليل على ذلك ماورد عن صفتى السمع والبصر عند الأشعرى . فى كتاب الأبانة مثلا حيث لايصرف السمع والبصر إلى العلم ، وإنما يستعين على المعتزلة بأدلتهم فى إثبات العلم ، ليثبت السمع والبصر لله تعالى . محاولا بذلك دحض آرائهم الفاسدة ببعض أدلة يألفونها فى إثبات العلم لله تعالى سعياً منه لتوكيد أنه تعالى « سميع بصير » [أنظر ردوده على المعتزلة فى كتاب الابانة عن أصول الديانة ، فيما يتعلق باثبات هاتين الصفتين وغيرهما لله تعالى .

(١٢٤ ت) القاضى هو أبو بكر الباقلانى [ت ٤٠٣هـ / ١٠١٤م] صاحب كتاب «التمهيد» الذى تتناول فيه آراء المعتزلة خاصة من أجل القضاء على ماورد بها من بدعة . والإمام الباقلانى مثل الأشعرى لايتأرجح بين موقفين وإنما يؤكد السمع والإبصار لله تعالى مستعينا بالأدلة التى أوردها المعتزلة فى إثبات العلم له تعالى . وذلك لا من أجل صرف السمع والبصر إلى العلم ولكن من أجل إلقاء الضوء على أسلوب تفكير الخصم الذى يناقض نفسه بنفسه عندما يثبت العلم لله ثم ينفى عنه السمع والبصر [أنظر كتاب التمهيد : باب الصفات] .

(١٢٥ ت) أبو المعالى كنية لعبدالملك بن محمد بن عبد الله بن محمد بن حيوية الجوينى إمام الحرمين [ت ٤٧٨هـ/١٠٨٩م] صاحب الكتب الشهيرة فى أصول الدين، والتى سبق أن أشرنا إليها [أنظر تعليق ١١١ت] أما هذه الكتب فهى : «العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى . والارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق المرحوم الشيخ محمد يوسف موسى وزميل له . القاهرة ١٩٥٠م . وقد نشر الكتاب قبل ذلك بتحقيق المستشرق

الإيطالى لوسيانى . وكتاب « الشامل فى أصول الدين » نشر منه الجزء الاول منه وهو من٢٢ مجلد نشرته دكتورةسهير مختار ودكتور فيصل عون.وقد نشر المستشرق كلويفر جزءاً منه قبل ذلك ، ثم كتاب « لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور . وللجوينى مصنفات أخرى فى أصول الدين هى رسائل [أنظر فصل المصنفات من كتاب « الجوينى إمام الحرمين »سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ وأيضاً التقديم لكتابه : « الكافية فى الجدل » تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور — (تحت الطبع) وأبو المعالى فى آرائه حول الصفات لايتأرجح بين موقفين وإنما يثبت الصفات للبارى تعالى كاوردت : كل ماهنالك أنه يتناول فى بعض الاحيان أساليب الخصم فى إثبات العلم من أجل أن يبين أن هذه الاساليب يجوز تطبيقها على باقى الصفات ومنها السمع والبصر . لاثباتهما ، فالامر ليس فيه إدماج كما يتبين ذلك من قول المكلاتى ولكن فيه تذكرة بامكان تشابه الاساليب لتوكيد كل الصفات الواردة فى الخبر المنزل .

(١٢٦ ت) هو أبو حامد الغزالى [ت ٥٠٥هـ / ١١١٦ م] تلميذ الجوينى. إمام الحرمين ومن أبرز مصنفاته فى أصول الدين : « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « المنقذ من الضلال » تحقيق الاستاذ الدكتور عبدالحليم محمود شيخ الجامع الازهر [طبع الكتاب عدة مرات] وأيضاً « تهافت الفلاسفة » . وموقفه من الصفات لايختلف عن موقف السابقين عليه من الاشاعرة . وخاصة من ذكرهم المكلاتى فى هذا الموضع . فهو مثلهم لم يصرف السمع والبصر إلى العلم ، وانما وجه النظر إلى طرق المعتزلة فى إثبات العلم لله تعالى من أجل بيان أنه كان فى مقدورهم الاستفادة بنفس الأساليب لاثبات هاتين الصفتين له تعالى وغيرهما من الصفات دون دمج أو صرف .

(١٢٧ ت) أنظر تعليق رقم ١١١ ت من هذا الكتاب للتعريف به وكذلك تعليق ١٢٥ ت حيث أشرنا إلى مايميز وقفته من الصفات .

(١٢٨ ت) سبق أن عرفنا بما يميز وقفة الجبائى الكلامية . أنظر فى هذا تعليق رقم ١٢١ من هذا الكتاب .

(١٢٩ ت) من أكثر المتكلمين تعرضا لمسألة « الأحوال » أبو المعالى الجوينى وذلك خاصة فى كتابه « الشامل فى أصول الدين » وكذلك « الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » كما أشار إلى ذلك فى « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » [أنظر للتعرف على نشرة هذه الكتب تعليق رقم ١٢٥ ت من هذا الكتاب] أما الأشعرى فانه لا يهمل هذه المسألة فى كلامه فى « المقالات » و « اللمع » خاصة . ويثبت بخصوصها مايؤكد موقفه كأحد رجال أهل الاتباع .

(١٣٠ ت) يرد التعرض لآراء ابن كلاب فى كتاب « المقالات » للأشعرى حيث يبدو أن ابن كلاب كان من أوائل من اهتم بالرد على المعتزلة ببعض أساليب عقلية لدفع شبههم ودحض أقوالهم . غير أن ردود أبى الحسن الأشعرى تتميز بأنها تنطلق صراحة من الأسس التى سار عليها السلف الصالح على نحو ما بينا فى الكلام عن منهجه فى التقديم لكتاب « الابانة عن أصول الديانة » . دار الأنصار القاهرة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

(١٣١ ت) يقول المكلاتى بأن أبا على الجبائى كان ينفى القول بالأحوال ولم يبرز كيفية الجمع بين القول بنفى الصفات ونفى الأحوال كما لم يبين كيف ينتهى كل من هؤلاء طبقاً لأساليبه إلى القول بذلك ، فالمكلاتى يكتفى باثبات المسألة بالنسبة لكل وهذا موقف يثبت على العموم مقدرته على استيعاب السمات المميزة للموقف العقائدى لكل مفكر .

(١٣٢ ت) أنظر ماورد عنه فيما سبق .

(١٣٣ ت) يرتبط القول فى هذا التعليق بمسألة نفى الأحوال ونعود فنبين أن القول بنفى الأحوال موقف ذهنى يتطلب الالتفات إلى العلاقات الرابطة للموجودات

وهذا يعنى أن مواجهة العقل البشرى للموجودات التى لها أول ومفتتح أى الموجودات المخلوقة، تخالف مواجهته لما يفوق مستواه ، فهو بالنسبة للأولى يملك وسائل السبر والتقسيم على اختلافها ، وبالنسبة للثانية لايتيسر له سوى إثبات وجودها، لقصوره عن معرفة حقيقتها ، وذلك بحكم خلقته وجبلته .

(٣٤ ت) يتميز الغزالى بأنه اهتم بالرد على الفلاسفة ، خاصة فى كتابه «تهافت الفلاسفة » الأمر الذى جعله يتجه إلى إلقاء الضوء خاصة على ما اعتمدوا عليه فى أقوالهم وهو العلاقات الذهنية دون الأدلة النقلية ، ومن هنا كان التركيز على أساليب تناول « موضوع المعرفة » بأنواعه : الغيبي وغير الغيبي لابراز خطأ موقف الفلاسفة عند مواجهة مايفوق مستوى العقل البشرى أي الغيبيات .

(٣٥ ت) يمس المكلاتى هنا مشكلة من أهم المشاكل التى قال بها الفلاسفة فيما يتعلق بكيفية وجود العالم . وهى المشكلة التى جعلتهم يقولون بـ « الصدور » أى بصدور العالم عن الله تعالى ، ووجود وسائط ، وما إذا كان الصدور عنه واحد أو كثرة . ولزوم حدوث ذلك الصدور عنه ، لتفسير وجود الموجودات المرئية وغير المرئية المتكاثرة فى هذا العالم . ويلاحظ أن القول بـ « الصدور » من قبل الفلاسفة يقوم على مبدأ عدم الاعتراف للموجد بالقدرة على خلق الأشياء من العدم المحض ، على نحو ماهو عليه الامر بالنسبة لتفسير الوجود طبقاً لمـــا هو وارد فى الديانات المنزلة ودراسة آراء أرسطو مثلا بالنسبة للإيجاد تنتهى بالقارئ إلى أن هذا الفيلسوف لم يملك سوى القول بالقدم ، أى قدم المادة التى يسميها « الهيولى » وهى تلك المادة المتعقلة اللامتعينة التى فرض أرسطو أن الاشياء منها وأنها تتعين من حيث الصورة بسبب ماسماه بالعلة الغائية . فالعلة الغائية هى المكونة للموجودات فى رأيه وهى ، أى العلة الغائية لها من الاهمية فى مذهبه ماتفوق به العلة الفاعلة .

ولعله يكون من المجدى أن ننبه هنا إلى أن فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم

الـكندى قضوا على العـلة الغائية ورجحوا عليها بقوة القول بالعلة الفاعلة . لأنهم يصدرون فى آرائهم فى الايجاد عن القول بالعدم المحض الذى يسبق الوجودوالذى بالتالى يحتاج إلى القول بفاعل موجد له القدرة على الخلق ، فرجح القول بالعلة الفاعلة لديهم على القول بالعلة الغائية وثبت لديهم القول بالعدم المحض الذى يسبق الايجاد . وهذا يقضى على القول بنظرية الصدور التى نسبت خطأ لأبى نصرالفارابى لغموض بعض تعبيراته وليس لاعتناقه مبدأ القول بالوسائط والصدور فيما يتعلق بالخلق ، فقد تبين بالبحث أن القـول بالوسائط ليس على مستوى الخلق والايجاد ، الذى تبين أنه لديه من العدم المحض ، ولـكن على مستوى ماسماه بـ « الابداع » وهو : « حفظ إدامة الوجود » طبقاً لتعريفه « للإبداع » وبالتالى فهو يماثل الـكندى فى موقفه من الخلق والايجاد .هذاالموقف الذى يقوم عل إثبات القول بالعدم المحض السابق على الوجود ، والذىيؤكدقدرة الموجد أو الخالق على الايجاد . [أنظر لمزيد من التفاصيل كتاب: «مقالات فى أصالة المفـكر المسلم » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود المقالة الثالثة ثم الرابعة . والمقالة الثالثة هى : «الـكندى فيلسوف العرب الاول حيث يتبين موقف الـكندى من العلة الغائية ـــ وقد نشرت هذه المقالة فى مجلة المناهل » التى تصدرها الوزارة المـكلفة بالشئون الثقافية بالمملـكة المغربية العدد السابع والثامن ـــ والمقالة الرابعة هى : « الفارابى بين الخلق والابداع » حيث يتبين موقفه من نظرية « الصدور » التى نسبت إليه خطأ ، بسبب عدم فهم مقصوده من « الابداع » الذى هو « حفظ ادامة الـكون » كماسبق وأشرنا الى ذلك ـ صدر الـكتاب عن « دار الفـكر العربى » بالقاهرة سنة ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦م].

(١٣٦ ت) يلاحظ أن جهم يتعرض للقول بعلوم حادثة ، لافى محل بالنسبة للموجود العينى المخلوق ـــ وهذا أمر لايجوز عقلا بالنسبة لكل ماهو متجدد ،

متعين فى الواقع الحسى الذى أوجده الخالق ليكون له وجود مستقل عن الذات العارفة الانسانية . فالقول بعدم المحل يعطى أولوية للمتعقل على المحسوس المتعين وهذا لايتفق وإثبات « الشيء » الذى هو عند متكلمى الأشاعرة مثلا، يمثل الوجود المخلوق الذى يؤكد القدرة للخالق سبحانه وتعالى . إذ لايجب أن يغيب عن أذهاننا أن ترجيح المتعقل على المتعين بالنسبة لتفسير الوجود يردنا إلى وقفة أرسطو التى لاتعترف بالوجود الحقيقى لما هو متعيين خارجياً (رغم اهتمامه بالتجارب فى مجال الطبيعة الخارجية بأنواعها) لأنها تجعل أصل الوجود متعقلا[أنظر مقالة الكندى فيلسوف العرب الاول — وهى المقالة الثالثة من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم» بقلم كاتبة هذه السطور .وقد نشرت قبل ذلك فى مجلة «المناهل» التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية — بالمملكة المغربية . أنظر خاصة التعليقات عن أرسطو : مثل تعليق رقم ٤٩ ص ٦٤، حيث أبرزت رأى أحد البحاثة الاوربيين وهو الاستاذ بيير أوبنك الذى صرح بأن الوجود لدى أرسطو لايخرج عن المبادىء العقلية فى تكوينه (Le Probleme de l'etue Chez Aristote.)

Par Pierre Aubenque Professeur a la Sorbonne, Paris 1972,

(١٣٧ ت) يلاحظ أن ماذكره المكلاتى عن الاشعرية هنا ، من أنهم أثبتوا:

« كلاما لافى محل » لايتعلق بكلام الموجود الحادث ، وانما يتعلق بكلام الموجود الاعلى وهو الله سبحانه وتعال .ويترتب على هذا الرأى تنزيه البارى جل وعز عن المثلية . وتوكيد صفاته كما أوردها عن نفسه فى الخبر المنزل .

(١٣٨ت) يهدف المكلاتى هنا إلى التذكرة بموقف المعتزلة الخاطىء الذى يرد ما أثبتوه من صفات للبارى تعالى إلى صفة العلم . فقط . ولا يجب أن ننسى أن المعتزلة قد صدروا عند تناولهم لموضوع الصفات عن موقف رجحوا فيه العقل على النقل بمعنى أنهم وثقوا فى العقل كمصدر للمعارف

اكبر مما تقتضيه حقيقة قدراته المحدودة ، وهو موقف تأثروا فيه بالأقاويل التى رجحت العقل على النقل. بالنسبة للمعرفة الانسانية عامة ،وما يتعلق بالغيبيات خاصة. وهنا نقول إن خطأ المعتزلة خطأن: الثقة فى العقل بما يجعله أكبر من حدوده الضيقة التى جبل عليها . وتقديم هـذا العقل فيما يتعلق بالموضوعات الغيبة على الخبر المنزل الذى يعرف بذات الله ، لأن ذاته سبحانه تعلو على أن يملك العقل بقدراته أن يتعرف على حقيقتها .إذ أنه لايستطيع إلا أن يثبت وجودها بأدلته وبراهينه .

فذات الله وصفاته من الموضوعات الغيبية التى تفوق مقدرته التى جبل عليها .

(١٣٩ت) الكرامية: وقع الكرامية فى خطأ إثبات إرادة حادثة فى ذات الله ومصدر خطئهم هو تعديهم حدود المقدرة العقلية الانسانية ودخولهم فى مجال يتعذر على هذا العقل الخوض فيه لعدم ملاءمة الموضوع له .

(١٤٠ت) من أهم ما يميز موقف الكلاتى ، مقدرته على ابراز ما فى أقوال الخصوم من متاهات تترتب على إغفالهم لمواطن « المحال » ويلاحظ أن اكتشافه للمحال يقوم على مبدأ منهجى ، وهو الاهتمام بمدى تحقق اتساق المفكر مع نفسه ، هذا من جهة ومن جهة أخرى رجوعه إلى منطلق كل مفكر ، عن أى أصول صدر ومدى صدق هذه الأصول الأولى عقلية كانت أم غير عقلية من أجل أن يكون ما يترتب عليها غير مجانب للحقيقة .

(١٤١ت) انظر التعليق السابق .

(١٤٢ت) تقوم أقوال هشام بن الحكم ومن يسير على منواله كجهم وغيره على موقف معين هو مصدر الخطأ ، هذا الموقف هو :

عدم التفرقة بين موضوعات المعرفة . فهناك موضوع يمثل الموجود الحادث وموضوع يمثل الموجود القديم . وما يصلح لهذا لايصلح لذاك ونقاشهم لموضوع مثل : علم البارى تعالى،لايعتبر هذه الحقيقة أىأن علم البارى لا يماثل العلم الانسانى

وبالتالى فالعقل الانسانى . لايملك عنـــد مواجهته إلا أن يثبت ما ورد عنه عن طريق الخبر .

(١٤٣ت) ورد فى « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى ما يلى : « الصابئى مفرد صائبون . وأثبت التهانوى أن البعض يرى أن الصابئة من النصارى . وهم يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين للكعبة كما قيل : إنهم عابدو كوكب ، ولا كتاب لهم ، وورد إنهم عبدة الأوثان ، لأنهم يعبدون النجوم ، ثم أثبت رأى أبى حنيفة رحمه الله فيهم : وهو أنهم ليسوا بعبدة الأوثان ، وأنما معظمون النجوم كتعظيم المسلمين للكعبة ، ويثبته كما ورد فى « فتح القدير » توكيداً لهذا المعنى وهو أنهم قوم يؤمنون بدين نبى ويقرون بكتاب، ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة [انظر صفحة ٨٠٢ من ج١ من الكشاف للتهانوى] . فهناك خلاف فيما يتعلق بالصابئة والكلاتى يقر ما قيل فيهم من أنهم عبدة كواكب ولا يشير إلى ما هو منسوب هنا إلى أبى حنيفة رحمه الله من أنهم يؤمنون بنبى .

(١٤٤ت) لعله يود أن يخص هنا بالذات الفلاسفة اليونانيين.

(١٤٥ت) هذه مسألة سبق أن أشرنا إليها ونقول إن الأشعرى قد اهتم بعرض آراء المعتزلة فيها للرد عليهم والقضاء على بدعهم بخصوصها .

[انظر كتاب الابانه عن أصول الديانة تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور انظر ايضا رسالة الامام أحمد ابن حنبل « فى الرد » على الجهيمة [كتاب عقائد السلف تحقيق د. على سامى النشار والاستاذ عمار طالبى] حيث تناول الامام بكل دقة وتفصيل الرد على على القائلين بخلق القرآن ولقد كانت ردوده عنده سببا فى محنته المشهورة [أنظر التقديم لكتاب الابانة — منهجه من صفحة ٩٢ الى ١٣٤ من التقديم] .

(١٤٦) يرتبط خروج الخوارج عن عموم رأى أهل السنة بأسباب سياسية

فى أصلها، وقد تسبب موقفهم هذا فى أن واجهوا العقيدة بفكرة مسبقة هى الرغبة فى مخالفة ما تجمع عليه الأمة توكيدا لرأيهم فى الإمامة. ولذلك صاروا من أهل البدع المارقين.

(١٤٧ ت) الزيدية : من فرق الشيعة . ولقد سبقت الإشارة إليهم .

(١٤٨ ت) نفس الملاحظة السابقة .

(١٤٩ ت) ن ما يرد فى كلام المكلاتى عن الكرامية يكشف عن اتجاههم نحو التجسيم ويبين أنهم قد صدروا فيما يتعلق بكلام الله عن موقف خاطىء قائم على عدم اعتبار صفات الله من الموضوعات التى يجب أن تدرج ضمن الغيبيات وبالتالى أن يكون موقف الباحث منها مختلفاً عن موقفه من غير الغيبيات أى يجب عليه أن يرجع بصددها إلى ما ورد بالخبر المنزل . وهو ما قاله تعالى عن نفسه فيما يتعلق بكلامه على نحو ما نجد ذلك فى رد الامام ابن حنبل على الجهمية ، وفى تناول الامام أبى الحسن الأشعرى فى كتاب الابانة خاصة . أمام ردود الامام ابن حنبل فقد وردت فى رسالته [أنظر الرسالة ضمن مانشره دكتور على سامى النشار والأستاذ عمار طالبى فى كتاب «عقائد السلف» : الاسكندرية ٩٧١ وانظر «الابانة عن أصول الديانة» تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور نشر دار الأنصار — القاهرة ١٣٩٧ / ١٩٧٧م] .

(١٥٠ ت) ، (١٥١ ت) ، (١٥٢ ت) : والموقف مماثل بالنسبة لما ابتدعه أبو على الجبائى وأبو الهذيل والشحام .

(١٥٣ ت) الندب : فى الفقه والندوب، هو عند الفقهاء : الفعل الذى يكون راجحاً على تركه فى نظر الشارع ، ويكون تركه جائزا [التعريفات للجرجانى طبعة تونس صفحة ١٢١] .

(١٥٤ ت) الحظر : عند فقهاء هو ما يثاب بتركه، ويعاقب على فعله [التعريفات للجرجانى طبعة تونس صفحة ٤٧٠] .

(١٥٥ ت) المكروه : عند الفقهاء هو ماهو راجح الترك ، فإن كان إلى الحرام أقرب تكون فعله كراهية تحريمية ، وإن كان إلى الحل أقرب تكون تنزيهية ولا يعاقب على فعله [التعريفات للجرجانى طبعة تونس ص ١١٩] .

(١٥٦ ت) الاباحة ، ومنها المباح . وهو ما استوى طرفاه عند الفقهاء [التعريفات للجرجانى طبعة تونس ص ١٠٥] .

(١٥٧ ت) هو أبو إسحق الاسفراييني صاحب كتاب التبصير فى الدين . وهو من كبار الأئمة الذين دافعوا عن العقائد ضد آراء المعتزلة وغيرهم من أهل البدع .

ويلاحظ أن المكلاتى يستشهد بأقواله على اعتبار أنه أحد الذين قدموا ردوداً فى تثبيت صفة الكلام لله تعالى . وقد قال المكلاتى إن المتكلمين ، منهم من استدل بالعقل المحض ، ومنهم من دليله مركب من العقل والسمع ، [صفحة ٢٦١ من النص الذى بين أيدينا] وهذه العبارة من قبل المكلاتى تثبت أنه يتبين أن المتكلم يملك عدة مسالك لإثبات أهدافه وسبب التعدد يرجع إلى طبيعة الوقفة إما قائمة على العقل كأداة أو آلة لتثبيت ما ورد عن طريق النقل أو مستندة إلى النقل لتفسير النقل بالنقل أى القرآن بالقرآن أو القرآن بالسنة — ثم يرجع تعدد الطرق أيضاً إلى اختلاف المقدمات التى يمكن أن يضعها المتكلم لنفسه دفاعا عن حقيقة عقائدية . مثال ذلك مثلا بالنسبة لنفى القدم عن الموجودات : اتخاذ طريق مواجهة الموجود دون قسمته قسمة عقلية إلى جوهر وعرض أو اتخاذ طريق مواجهة الموجود بعد قسمته قسمة عقلية إلى جوهر وعرض ... الخ .

(١٥٨ ت) من أهم ما يجب أن يراعيه المتكلم المستعين بالعقل لتثبيت النقل اتساق مقدماته مع نتائجه ، الأمر الذى لم يوفق فيه أبو اسحق هنا — فأثبت المكلاتى سقوط استدلاله .

(١٥٩ ت) النجارية : سبق التعريف بهم .

(١٦٠ ت) من أهم المسائل التى تفرق بين الموقف المعتزلى وموقف أهل السنة. القول فى خلق أفعال العباد » . فبينما يرى المعتزلة أن الله لا يخلق الشر . يؤكد أهل السنة أن الله عالم بكل الجزئيات خالق لها وأن أفعال العباد لاتخرج عن علمه وقدرته.

(١٦١ ت) يلاحظ أن الـكلاتى فى هذا الموقف يرتبط بدلالة النقليات .

(١٦٢ ت) تظهر هنا يقظة المـكلاتى فى تبين الفروق الدقيقة المؤدية إلى الحكم على مختلف الفرق . ومواقف المتكلمين .

(١٠٣ ت) يتبين هنا اهتمام المكلاتى بالاتجاه الأشعرى خاصة، فى تناول العقائد.

(١٦٤ ت) يلاحظ أن المكلاتى يتحدث بتصرف عن هذا الرأى ، أوهو يتبع أسلوب الحرص فى التعبير عن «الموجود الأول » إذ يقول: «والبارى تعالى عندهم» ولعل السبب فى هذا رغبته فى عدم الاصطدام بمن يقلق عند مواجهة بعض التعبيرات الفلسفية اليونانية ، حرصا منه على تمهيد الطريق لدفاعه ، لكى يستقر فى العقول بيسر دون تعويق الأشياء من اللفظ أو العبارة .

(١٦٥ ت) ، أنظر الإشارة السابقة عن كل من الكعبى والنجار .

(١٦٦ت) أنظر تعليق رقمت من هذا الكتاب للتعريف بالأشعريه .

(١٦٧ت) يرى المعتزلة أن العقل هو الوسيله التى تعرف بها الأحكام الخلقية من حسن وقبح وفضيلة ورذيلة وما يجب على الإنسان فعله، وما لا يجب فعله قبل أن يرد بذلك العقل على إعتبار أن الله سبحانه وتعالى لم يمدنا بالعقل إلا لكى يكون لنا هاديا ومرشداً ومدركاً لتلك الأحكام الخلقية التى لا ترجع إلى الأوامر والنواهى الشرعية وإنما لصفات الحسن والقبح التى تخضعها والتى يكون فى مقدور العقل إدراكها والتميز بينها .ويرى بعض مؤرخى الفكر الفلسفى الأخلاقى فى الاسلام أن المعتزلة قد وصفوا من أجل ذلك بأنهم من أنصار المذهب الطبيعى أو النظرى أو ما يسمى بمذهب السلطة الذاتية الذى يرجع الأخلاق الى العقل والضمير .

(أنظر كتاب « فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى — الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٥ م ص٤٦ ، ص٤٧ .

وهنا يصح أن نثبت أنه إذا كانت فكرة الخير والشر قد حددت عقلا على إنها : صفة كمال او نقص، موافق للطبع أو مخالف، مستحق للمدح او الذم فإن المتكلمين بصفة عامة قرروا صلاحية الإنسان للتشريع ، ولكن هل يراه «حسن» أو «قبح» بحسب عقله هو كذلك فى ذاته بالضرورة ؛ أو هل هو كذلك من وجهة نظر الشرع ؟ ثم هل الإنسان مدان حتى قبل ان يصل اليه الشرع ؟

وهنا نرى ان العقليين من المتكلمين ومنهم المعتزلة قد أسرفوا لا فى تبين مقدرة العقل على الحكم ، فهذا أمر متفق عليه بين المتكلمين جميعاً ، ولكن بالنسبة لإعتقادهم الواضح بعصمة العقــــل الإنسانى، فإصدار الحكم الصحيح فى مجال العمل ، كثيراً ما يستعصى على الفرد لضيق الوقت بالنسبة لضبط التروى فمقتضيات الحياة ملحة وكثيراً ما تكون قاهرة لإرادة الفرد ومؤثرة بحيث يتجه إلى طريق ضال . ليس فيه صلاح ولا خير ، فالعقل الذى يلجأ اليه الفرد كثيراً ما تغلفه الأهواء والشهوات والنزعات الفردية فهذا العقل أو هذه القدرة على الحكم تحتاج الى صقل ومن هنا كان يجب أن نظفر بجملة من الإرشادات والتوجيهات التى توجد على أكمل صورة فيما يقدمه الله سبحانه وتعالى أحكام شرعية وأيات توجيهية تقوم على الترغيب والترهيب بقدر وعى الفرد وتدرجه فى المقدرة على التنفيذ والثواب والعقاب عند الله فهو العليم بأحوال العباد .

فالخلل فى أقوال المعتزله يكمن فى الثقة الزائدة فى العقل مما ترتب عليه أنهم لم يتبينوا قيمة المنزل من الأحكام الشرعية التى تخص أفعال العباد على وجه التخصيص أما بالنسبة للفرق الأخرى التى ذكرها المكلاتى على أنها تشترك مع المعتزلة فى تقديم العقل على النقل. فأنا نرى أنها تتصف كلها بالإضافة إلى ما سبق بالنسبة للحسن

والقبيح بأصول تتنافى مع العقل أصلا ويقترب بعضها من الوثنية والشرك .

(١٦٨ت) الخوارج مفردها خارجي ويسمون أيضا بالخارجية وهم فرقة من الفرق الإسلامية منهم المحكمية والبيهشية والأزارقة والنجدات ، الصفرية والإباضية والعجاردة (التهانوى ص٤٠٨) .

والمحكمية وهم الذين خرجوا على على رضى الله عنه عند التحكيم ، وما جرى من المحكمين وكفروه وهم اثنى عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام ولكنهم ضلوا قالوا : من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس (ولم يبينوا انوع العدل المطلوب فى هذا الموقف) كما قالوا بوجوب العزل والقتل للإمام ولم يوجبوا نصب إمام، كما كفروا عثمان رضى الله عنه وأكثر الصحابة مرتكب الكبيرة (أنظر لمزيد من التفاصيل شرح المواقف) والتهانوى ٣٨١ .

اما البيهشية فهم أصحاب بيهش بين الهضيم بين جابر . لهم بعض الأصول منها: الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول (ص) فمن وقع فيما لايعرف هل هو حلال أم حرام ، فكافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق . وقيل لايكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام ، فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لاحرام إلا ما فى قوله تعالى :« قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم » الآية .

وقيل إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضراً أو غائباً .وقالوا الأطفال كآبائهم إيمانا وكفراً ..

ووافقوا القدرية فى إسناد أفعـــال العباد اليهم (نفس المرجع السابق شرح المواقف) .

أما الأزارقه : فهم أصحاب نافع بن الأزرق : قالوا : كفر على بالتحكيم وابن ملجم محق فى قتله وكفرت الصحابة أى عثمان وطلحة وزبير وعائشه وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم. وقضوا بتخليدهم فى النار ، وكفروا القعدة عن القتال، وإن كانوا موافقين لهم وحرموا التقية (من مبادىء الشيعة) فى القول والعمل . وجوزوا قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى المحصن ، ولا حد للقذف على النساء

وأطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، ومرتكب الكبيرة كافر (شرح المواقف التهانوى كشاف اصطلاح الفنون ج١ ص٦١٧] .

أما النجدات فهم اصحاب نجدة بن عامر النخعى قالوا: لاحاجة للناس الى الإمام بل الواجب عليهم التصفية فيما بينهم وان جوزوا وجوب امام رأوا الحاجة إلى ذلك ووافقوا الأزارقه فى تكفير على والصحابة رضى الله عنهم وإختلفوا معهم فيما عدا ذلك . وقالوا بما سموه العاذرية فيما يتعلق بالجهالات بالفروع أى انهم معذورون للجهل بها .(شرح المواقف وكشاف اصطلاحات الفنون) التهانوى ج٢ ص٣٨١].

أما الصفرية : فهم أصحاب زياد بن الأصفر خالفوا الأزارقه فى تكفير القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم فى الدين . ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرحم ويجوز التقية فى القول دون العمل، والمعصية الموجبة للحد لا يسمى أصحابها إلا بها وقيل تزوج المؤمن من الكافر المخالف لهم . (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ج١ ص٨٢٩) .

ثم الاباضية : أصحاب عبد الله بن إباض : قالوا : مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن لأن الأعمال داخلة فى الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ومرتكب الكبيرة كافر نعمة ، لا كافر ملة وتوقفوا فى تكفير الكفار وفى النطاق وفى جواز بعثة رسول بلا معجزة [انظر لمزيد من التفاصيل شاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ج١ ص ٧٨

أما العجاردة : فهم أصحاب عبدالرحمن بن عجرد وافقوا النجدات فيما ذهبوا إليه إلا أنهم زادوا عليهم وجوب البراءة عند الطفل حتى سن البلوغ وقالوا . أطفال المشركين فى النار وافترقوا إلى عشر فرق (أنظر لمزيد من التفاصيل كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جزء ٢ ص ٩٤٩) .

(١٦٩ت) الكرامية : فرقة من المشبهه أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام[ينظر لمزيد من التفاصيل كتاب: التجسيم عند الكرامية. للدكتورة سهير مختار القاهرة ١٩٧٣م].

(١٧٠ت) البراهمة : هم قوم من منكرى الرسالة، وقيل : هم قوم يعبدون مطلقا لامن حيث نبي ورسول بل يقولون مافى الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى ، فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقا . فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال . وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ، . ويدعون أن لهم كتابا كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه، فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء ويبيحون قراءة أربعة ويحبسون الخامس عن الناس فلايطلع عليه سوى الخواص لبعد غوره . ويقال إن من قرأ الجزء الخامس لابد أن يدخل فى الاسلام دين محمد (ص) وأغلب البراهمة يعيشون فى الهند .

ومن الناس من يلبسون زيهم ويدعون أنهم براهمة ولكنهم ليسوا منهم لأنهم من عبدة الوثن [انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ح ١ ص ١٤٩] أى أن هناك براهمة موحدون وبراهمة من عبدة الأوثان .

(١٧١ت) الثنوية : فرقة من الكفرة يقولون بإثنينية الإله . قالوا: نجد فى العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً ، وأن الواحد لايكون خيراً شريراً بالضرورة ، فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحدانية . ثم المأمونية والديصانية من الثنوية : قالوا : فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر ، لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم ، وكون الاله محتاجا إليه ، وقالوا أيضا : النور حى عالم قادر سميع بصير .

والمجوس منهم ، وهم يذهبون إلى أن فاعل الخير هو : يزدان ، وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان . ويقال أن منهم من ذهب إلى عبادة النور والظلمة على اعتبار أنهما تمثلان مفهوم الضدين الذين يرون أنه فى الله تعالى . فما فيه من نور هو الحقيقة الالهية ومافيه من ظلمة هو الحقيقة الخلقية — وذهب البعض إلى عبادة النار لأنهم يرون أن الحياة تترتب عن الحرارة الغريزية — هذا اتجاه مجوسى كما

يقال فالنار عندهم أقوى الاسطقسات [انظر الملل والنحل للشهرستانى والفصل فى الملل والنحل لابن حزم وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ح ١ ص ١٧٩ و ص ١٨٠ .

(١٧٢ت) ينبه الكلاتى هنا إلى الحقيقة الأخلاقية عن الحقائق الأخرى . وبالذات العقلية .

فالأمر الأول : وهو « الاثنين اكثر من الواحد » يمثل علاقة منطقية موضوعة فى الإنسان بالفطرة . أى يمثل بديهية من البديهيات . ويتسم بالضرورة المطلقة التى تفرض نفسها على العقل . ولا يملك أى عاقل دفعها . ولذلك قال بأنه « لايشك عاقل أنه لايتوقف فى الأول » أى إزاء هذه الحقيقة فليس هناك تردد فى توكيدها بل يتم التوكيد والتصديق الذهنى فى لاوقت . وهو مايسمى فى لغة المنطق حاليا بـ La necessite absolue أما الأمر الثانى : وهو « أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق المقدم عليه العقاب » ؛ فليس فيه ضرورة منطقية تفرض نفسها بلا تردد : لأن وجوب البعد عن الكذب يفترض حرية الاختيار ، وليس فيه لاقهر مادى ولاقهر منطقى لأن ماهو منطقى كما بينا يفرض نفسه على العقل مسلمة من المسلمات . أما ما هو ملزم أخلاقيا فإنه يفرض نفسه على الإرادة ، على أنه ضرورة معيارية . وينتج من حكم على قيمة وليس من حكم على واقع فالكلاتى لهذا يكون قد عرف كيف يفرق بين الموضوعات. فموضوع الحكم القيمى وبالذات الأخلاقى غير موضوع الحكم المنطقى . والنصوص المنزلة فى التحسين والتقبيح تمثل ضرورة يجب أن تكون ولكنها لما تكن بعد [انظر لمزيد من التفاصيل خصائص التكليف الأخلاقى ص ٥٣ وما بعدها من كتاب « دستور الأخلاق فى القرآن للدكتور محمد عبد دراز تعريب وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين . طبعة الكويت سنة ١٣٩١هـ/١٩٧٣ م .

(١٧٣ت) ان موقف الكلاتى هنا يدل على إلمام يتسم بالدقة والعمق فيما يتعلق بأهل الفرق . وخاصة المناوئين منهم .

(١٧٤ت) انظر ماورد عن مصنفاته فى التقديم .

(١٧٥ت) يلاحظ أن المكلاتى ينبه إلى مايتصل بموقفه الدفاعى من حقائق تتصل بالمعاملات . ولا غرابة فى ذلك وهو فقيه محنك ـ له مصنفات فى الفقه وأصوله كما سبق وبينا ذلك .

(١٧٦ت) لم يحدد المكلاتى من هم هؤلاء المتأخرين من الفلاسفة ونحن هنا نذكر بأن فلاسفة المسلمين من المشارقه والمغاربة قد التزموا بأصول العقيدة الاسلامية من القول بالحدوث وعدم قدم المادة وإثبات النبوات أى القول بالمعجزة .

(١٧٧ت) انظر تعليق رقم ١٧٠ من هذا الكتاب حيث التعريف بالبراهمة .

(١٧٨ت) انظر تعليق رقم ١٤٣ ت من هذا الكتاب .

(١٧٩ت ، ١٨٠ت — ١٨١ت) يتبين من إشارات المكلاتى لموقف كل من المعتزلة والشيعة (جماعة منهم) والأشعريه أن القول بالنبوات أمر يحتاج إلى ضبط الموقف العقائدى أصلا كما يبين مدى الإلتزام بالحقيقة النصية المنزلة وعدم تعارضها مع العقليات إذا عرف المتكلم كيف يفرق بين موضوعات المعرفة .

(١٨٢ت) يشير المكلاتى هنا إلى مفهوم التداعى والاقتران والتكرار وهو ما يقع عليه المرء فى الوجود الخارجى وهو الذى يسمح بالتعرف على العلاقات الثابتة التى تحكم الجزئيات أى القوانين التى تنتظم تحتها الموجودات ، والتى تعرف من خلال دراسة فاحصة للمجالات الخارجية من خلال الاستقراء وهذا يبين أن المكلاتى كمفكر مسلم يعيش مفاهيم الدراسات الواقعية فى مجالات العلم والتطبيق الخارجى ولاغرابة فى هذا وقد سبق لنا أن تبينا كيف أنه يعى الأصول الفكرية التى تجعله ممن يقدرون عينية الواقع الخارجى منفصلة عن الذات العارفة وقد وردت هذه المفاهيم وهو بصدد التعرض لمجالات الواقع من طب وفلك وصناعات وظواهر إحراق وغير هذا وذاك من الشواهد الواقعية .

(١٨٣ ت) لعل المكلاتى يقصد هنا بعض فرق الفلاسفة التى ظهرت كصدى لحركة اللاأدرية فى مجال المعرفة . مثل العندية : وهم الذين يقولون : إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات حتى إن اعتقدنا الشىء جوهراً فجوهر ؛ أو عرضاً فعرض، أو قديماً فقديم ؛ أو حادثاً فحادثاً [أنظر صفحة ٨٤ من التعريفات للجرجانى طبعة تونس] .

أو العنادية : وهم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالنقوش على الماء [نفس المرجع السابق] .

من (١٨٤ ت) إلى (١٩١ ت) يلاحظ أن المكلاتى ، بالنسبة للمسائل الواردة فى هذه النقاط ، يحرص على ذكرها لتداولها فى الكتب المتعلقة بالقول فى المعجزة وإثبات النبوات .

(١٩٢ ت) يتحدث الاشعرى عن المعجزة مبينا أنها خارقة لعادة الامور الواقعة المألوفة يوميا . [أنظر فصل القول فى النبوات ، وفصل القول فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . من كتاب الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور دار الانصار ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م] .

(١٩٣ ت) (١٩٤ ت) من أهم المسائل التى تهدم أبرز أقوال المناوئين : القول فى « النسخ » وحده وبيان حقيقته — وقد أكثر الاشعرى الكلام فى هذا (أنظر نفس المراجع الواردة فى التعليق السابق ١٩٢ ت) .

(١٩٥ ت) يلاحظ أن المكلاتى يعتمد هنا على الامور الظاهرة الواقعة التى لا يملك المؤرخ العالم أن ينكرها . وهذا اعتراف بالحقيقة الواقعة فى الزمن .

(١٩٦ ت) يتناول المكلاتى فى هذا الفصل الكلام عن عصمة الأنبياء ويلاحظ أنه لم يصرح ولو بإشارة إلى عصمة غيرهم من الأوصياء فلم يتحدث إطلاقا إلا عن عصمة أولئك الذين وكلهم سبحانه عنه وعما يناقض مدلول المعجزة — وصدقهم فى تبليغ رسالته . وهذا دليل قاطع على أن فكرة الإمام المعصوم ؛ قد انتهت تماما من اعتبار

الجمهور حتى أن المكلاتى وقد كان من المسئولين عن التدريس والتوجيه فى عصر يعقوب المنصور [ت ٥٩٥هـ/١٢٠٦م ومن خلفه على نحو ماتبيناذلك من سيرته ، لم يعد فى حاجة حتى إلى ذكرها لدحضها . وهذا يبين كيف أن بدعة ابن تومرت لم يكن لها منذ أن ظهرت بين أهل البلاد على يد هذا المهدى المدعى . أثر فى نفوس الكافة التى بقيت على سنتها وهذا مايؤكد الدراسات التاريخية التى ظهرت فى مذهبية المغرب وماتبيناه أيضا عند تحليلنا لعصره .

ويتعرض المكلاتى لما يثار عادة حول عصمة الأنبياء من أنهم معصومون أيضاً فى غير المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة — ويثبت مايعلمه من إجماع الأمة على عصمتهم بالنسبة للكبائر وأنه ليس هناك دليل سمعى على ذلك بالنسبة للصغائر وأنه يغلب القول بأنهم معصومون بالنسبة للكبائر والصغائر [أنظر تعليق ١٩٧ت من هذا الكتاب للأهمية] .

ويتبين الباحث أنه يرى أن الأنبياء يكتسبون طبعاً حميداً يؤدى إلى العصمة من الزلل حيث لايكون نص ولكنه جائز من عقلا ، أى أن العقل لاينفى جواز وقوع الزلل والخطأ من قبل الرسول فيما يرد فيه نص منزل .

وهذا يعنى أن المكلاتى بعيد كل البعد عن فكرة الذات الكاملة كمالا مطلقاً ، والتى تجعل عصمة الأنبياء غير محدودة بمأمور به أو منهى عنه وغير موقوتة بزمان لاحق للنبوة أو سابق عليها . وهو مايقرره أئمة الامامية وعلماؤهم وهو مالا يراه المكلاتى إطلاقا . بل ولم يجعله موضع نقاش وجدل حرصاً منه على عدم إثارة ماكان سائدا فى يوم ما على الجموع . واكتفى بإثبات رأى أحد الأشاعرة وهو الأستاذ أبى إسحق الاسفراييني وهو أشعرى المذهب بعد ن أوجه إليه النقد من أجل تجلية دليله وتقويته ودعمه . والدليل كما تتبين [أنظر صفحة ٥٨٨ من هذا الكتاب] يقوم على توكيد النبوة لاستحالة الخلف على الله سبحانه وتعالى .

والكلام الذى أورده المكلاتى عن أبى إسحق لايتعرض لما قام من نقاش عنيف حول مفهوم العصمة بين أهل السنة وعلى رأسهم الأشاعرة فى فترة معينةمن الزمان وبين خصومهم الإمامية ومن أبرز الأقوال التى وردت فى معارضة فكرة عصمة الامام مايذكره كل من الباقلانى [المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] والجوينى [المتوفى ٤٧٨هـ/١٠٨٩م] .

يبين الباقلانى أن الامام ينصب لاقامة الأحكام وحدود شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم . وأنه فى كل مايتولاه وكيل للأمة ونائب عنها . والأمة من ورائه تقومه وتنبه إذا ما أخطأ ، وتأخذ الحق منه إذا وجب عليه وتخلعه وتستبدلهمتى اقترف مايوجب خلعه ، فالامام ليس فى حاجة إلى أن يكون معصوما ولا أن يعلم بالغيب ، ولا بجميع الدين حتى لايشذ عليه منه شىء [التمهيد من ١٨٢ — ١٨٥] ثم يضيف فيبين أن الخلفاء الراشدين قد نفوا العصمة عن أنفسهم إذكان أبو بكر رضى الله عنه يقول : « أطيعونى ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » .

أما الجوينى فهو يثبت أنه لاعصمة لاحد من الصحابة عن الزلل ، وأنها غير مشروطة لا لامام ولا لآحاد الناس . وأن القول بها أمر مرفوض . [الارشاد إلى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد طبعة القاهرة ص ٤٣٤] .

(١٩٧ ت) يلاحظ أن المكلاتى هنا يحرص عند إثبات رأيه على أن يذكر أنه تغليب ظن . ذلك لان الروافض قد أوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصى مطلقا ، كبيرة أو صغيرة ، عن عمد أو عن سهو ، قبل البعثة . وبعدها. وهومالايراه المكلاتى . لان إيجاب هذا خروج عن الدين ، بل هو كفر على رأى أبى البقاء؛ لانه رد النصوص : فلدينا قوله تعالى :

« قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى ... » [١١٠/من سورة الكهف] .

وهو دليل على أن مثل النبى عليه الصلاة والسلام كمثل الامة فى إمكانية صدور المعصية منه .

والمكلاتى بتصريحه يهدف الى تبجيل الانبياء لصفاء سريرتهم كما ذكرنا. ولعل فيما ذكره أبو البقاء بيان لما يقصده المكلاتى ، يقول أبو البقاء فى عصمة الانبياء: انها حفظ الله إياهم ، أولا بما خصهم به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية . ثم بالنصرة وتثبيت الاقدام ، ثم بإنزال السكينة عليهم ، وبحفظ قلوبهم ، وبالتوفيق » . [الكليات : مادة العصمة] ثم يفصل القول بعض الشىء فيبين : أن عصمة الانبياء تكون عن الكذب فى الإخبار عن الوحى فى الاحكام وغيرها ، دون الامور الوجودية ، لاسيما إذا لم يقر عن السهو . وأن الله قد عصم الانبياء دائماً عن الكفر وبعد البعثة عن سائر الكبائر لاقبلها ، وعن الصغائر عمداً ، ... الخ [نفس المرجع السابق] وينتهى كلامه بإثبات أن الانبياء معصومون فيما هو طريقه الابلاغ ... أما مايفعلونه لاليتبعوا فيه فإنهم كغيرهم من البشر فى جواز السهو والخطأ . ثم يشير أبو البقاء إلى أن هذا هو ما عليه أكثر العلماء باستثناء طائفة من المتكلمين الذين منعوا السهو والنسيان والغفلات والعثرات جملة فى حق الانبياء ، [نفس المرجع السابق] ولا أظن المكلاتى من هؤلاء لانه أثبت رأيه عل سبيل التغليب دون توكيد قاطع . تبجيلا للأنبياء صلوات الله عليهم كما بينا .

(١٩٨ ت) أنظر تعليق رقم ١٩٤ت من هذا الكتاب حيث التعريف به وكذلك تعليق رقم ١٩٦ت من هذا الكتاب لتبين موقف المكلاتى من هذا التصريح لابى اسحق . ومن الرأى فى العصمة بصفة عامة .

(١٩٩ ت) ، (٢٠٠ ت): ان مايثبته المعتزلة يختلف تماما مع مايثبته الاشعرى والاشعرية ، وإذا رجعنا إلى أصول كل فرقة نجد أن قول الاشعرى يتفق والكلام فى « أفعال العباد » وما يقيمه عليها من أصول ترد القدرة والعلم كاملين الى الله تعالى .

(٢٠١ت) أما قول المعتزلة فإنه يجعل بعض أفعال العباد خارجة عن قدرة الله وداخلة فى قدرة الشيطان . وهذا قول مرفوض من حيث العقل ومن حيث الدين وقد بين المكلاتى هذه المواقف المتناقضة عند المعتزلة .

(٢٠٢ت) المتأخرون هنا من المعتزلة ، وما ذكروه يدخل ضمن آرائهم التى أثبتها المكلاتى لهم فى البداية .

(٢٠٣) المقصود بالعرض هنا هو ما أثبته الأشعرية أصلا فى مذهبهم فى حدوث العالم ، وهو الذى عرفوه بأنه القائم بغيره ، وهو السمة المرئية العارضة المتغيرة .

(٢٠٤ت) انظر تعليق رقم ١٦٨ت من هذا الكتاب .

(٢٠٥ت) يحرص المكلاتى على بيان هذه الفروق الدقيقة بين مشايخ المعتزلة. توكيداً لما يمكن أن يعترى كل مفكر من اختلاف فى تقدير الجزئيات فى مجال الكلاميات .

(٢٠٦) انظر تعليق ١٦٩ت من هذا الكتاب .

(٢٠٧ت) ، (٢٠٨ت) ، (٢٠٩) من أهم ما ترتب على أصول المعتزلة القول بالكفر والايمان ويتبين الباحث أن آراءهم فى الكفر تخرج بهم عن الفهم السليم للنصوص المنزلة .

(٢٠٨ت) انظر تعليق رقم ١٦٨ من هذا الكتاب .

(٢٠٩ت) نفس التعليق السابق .

(٢١٠ت) انظر التعليق عن المرجئة

(٢١١ت) انظر التعريف لجبائى وإبنه

(٢١٢) نفس الملاحظة السابقة

المراجـــع

(أ) العربى منها :

١ ـــ القرآن الكريم .

٢ ـــ صحيح البخارى لأبى عبد الله البخارى [ت ٢٥٦هـ/٧٦٩م] القاهرة ١٢٠٦ هـ/١٨٧٨م .

٣ ـــ صحيح مسلم للإمام مسلم [ت٥٦١هـ/٨٧٤م] الاستانة ١٣٣٤هـ/١٩١٥م .

٤ ـــ السنن لابن ماجة [ت ٢٧٣ هـ/٢٧٨٦ م] القاهرة ١٣١٣هـ/١٧٩٥م .

٥ ـــ الإبانة عن أصول الديانة . لابى الحسن الأشعرى : تحقيق وتقديم وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود ـــ توزيع دار الأنصار ـــ القاهرة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧ .

٦ ـــ « ابن حزم الأندلسى وآراؤه الكلامية والفلسفية » . للدكتورة سهير فضل الله أبووافيه [رسالة دكتوراه كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة] (ستظهر قريبا)

٧ ـــ أبو ربيع سليمان الموحدى ـ الأمير الشاعر ـ بقلم دكتور عباس الجرارى الدار البيضاء بالمملكة المغربية ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ .

٨ ـــ أول مفكر فى تاسيس دولة المرابطين أبو عمران الغفجومى [ت٤٢٠هـ ١٠٤١ م] مقالة بقلم الاستاذ عبد القادر زمامه استاذ الأدب المغربى بكلية الآداب بجامعة محمد بن عبد الله بفاس . صفحة ٦٥ من مجلة « البينة » التى تصدرها وزارة الدوله المكلفة بالشئون الاسلامية بالمملكة المغربية ـ العدد الثالث من السنة الأولى محرم ١٣٨٢ هـ يوليو ١٩٦٢ م .

٩ ـ اتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ، أو عبير الآس من روض تاريخ مكناس » أو « حسن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية وتاريخ مكناس : خمسة أجزاء بالمطبعة الوطنية للمؤرخ الشريف مولاى عبد الرحمن ابن زيدان .

١٠ ـ أحسن التقاسيم للمقدسى [ت ٣٩١هـ/١٠٠٠ م] ليدن ١٣٢٤ هـ الموافق ١٩٠٦ م .

١١ ـ إحياء علوم الدين للغزالى تحقيق الدكتور سليمان دنيا القاهرة ١٩٥٠م

١٢ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى [ت٦٤٦ هـ/ ١٢٤٨م] القاهرة ١٣٢٦ هـ/١٩٠٨ م .

١٣ ـ أخبار المهدى للبيدق .

١٤ ـ الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة [ت ٢٧٦هـ/ ٧٨٩م] القاهرة ١٣٤٤ هـ/١٩٢٥ م

١٥ ـ الادريسى وهو مصدر حول سيرة المكلاتى [ت ٦٢٧ هـ/١١٠٣٨ م] .

١٦ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ للجوينى إمام الحرمين تحقيق المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وزميله ـ القاهرة ١٩٥٠ م .

١٧ ـ أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض القاهرة ١٩٤١ .

١٨ ـ الاستقصاء فى أخبار المغرب الأقصى الدار البيضاء ١٩٥٤ .

١٩ ـ الاستيعاب لابن عبد البر .

٢٠ ـ الأسماء والصفات للبيهقى [ت ٤٥٨ هـ/ ١٠٦٥ م] حيدر آباد ١٣٤٤ هـ/١٩٥٥ م .

٢١ ـ الأشعرى : دكتور حمودة غرابة القاهرة ١٩٥٣ م .

٢٢ ـ أصـــول التفسير لابن تيمية [ت ٧٢٨ هـ /١٣٢٧ م] بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢ م .
٢٣ ـ « أطلال تنمل » مجله هسبرس ١٩٢٢ .
٢٤ ـ أعز مايطلب : لابن تومرت .
٢٥ ـ الاعتصام للشاطبى تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا ـ جزءان دار التحرير للطبع والنشر ١٩٧٠ م القاهرة .
٢٦ ـ الأعلام للزركلى ـ القاهرة ١٣٤٨ هـ/١٩٢٧ م .
٢٧ ـ الإعلام لمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام « وهو لذى الوزاتين لسان الدين الخطيب السلمانى ـ تحقيق وتقديم وتعليق بروفنسال ١٩٥٦ م .
٢٨ ـ اعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام للسان الدين الخطيب .
٢٩ ـ الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى [ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م] .
٣٠ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد : لأبى الحسين عبد الرحيم . [ت ٣٠٠هـ/١٩١٢ م] القاهرة ١٣٤٤ هـ/١٩٢٥ م .
٣١ ـ الانساب للسمعانى [ت ٥٦٢هـ/١١٦٦ م] ليدن ٩١١ .
٣٢ ـ الاندلس .
٣٣ ـ بداية المجتهد : لابن رشد .
٣٤ ـ البداية والنهاية . لابن كثير [ت ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٢ م] القاهرة ١٢٥١هـ/ ١٩٣٢ م .
٣٥ ـ البرهان فى أصول الفقه : للجوينى إمام الحرمين مخطوطه بدار الكتب المصرية :

٣٦ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة : للسيوطى [ت ٩١١هـ/١٥٠٥م] القاهرة ١٣٢٦ هـ/١٩٠٨ م .

٣٧ ــ البيان والتبيين للجاحظ [ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م] القاهرة ١٣٤٥ هـ ١٩١٦ م .

٢٨ ــ البيان المغرب .

٣٩ ــ بيوتات فاس في القديم: مخطوطة نشرها مختصرة السيد أبو زيد الفاسى في كتابه المعروف بـ « البيوتات الصغيرة » طبع حجر .

٤٠ ــ تاريخ الأدب العربى لبروكلمان [ت ١٩٥٦ م] (النسخة الألمانية) جميع الأجزاء .

٤١ ــ تاج العروس .

٤٢ ــ تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون القسم الأول ، المجلد السادس ص ٢٢١ نشرة دار المعارف اللبنانى ١٩٥٦ م .

٤٣ تاريخ إسبانيا الإسلامية .

٤٤ ــ تاريخ أفريقيا الشمالية : لجوليون توتليان ــ مراكش .

٤٥ ــ تاريخ بغـــداد للبغدادى [ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م] القاهرة ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠ م .

٤٦ ــ تاريخ التراث العربى لفؤاد سزجين [النسخة الألمانية .

٤٧ ــ تاريخ الجهمية والمعتزلية : لجمال الدين القاسمى الدشقى القاهرة ١٣٣١ هـ/ ١٩٢١ م .

٤٨ ــ تاريخ الرسل والملوك : للطبرى .

٥٠ ــ تاريخ الطبرى .

٥١ ــ تاريخ الفلسفة عند اليونان . للدكتورة أميرة حلمى مطر القاهرة ١٩٦٨ .
٥٢ ــ تاريخ الفلسفة فى شمال أفريقية للاستاذ الدكتور يحي هويدى القاهرة ١٩٧٢ .
٥٣ ــ تبيين كذب المفترى لابن عساكر [ت ٥٧١ هـ/١١٩٥ م] القاهرة مكتبة القدسى .
٥٤ ــ تجارب الأمم وعواقب الهمم لمسكويه [ت ٤٦٢/١٠٧٠ م] القاهرة ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .
٥٥ ــ تذكرة الحفاظ للذهبي [ت ٨٤٧ هـ / ١٣٤٧ م] حيدر آباد ١٣٣٣ هـ / ١٩١٤ م .
٥٦ ــ تفسير الكشاف للزمخشرى [ت ٥٣٨ هـ / ١١٦٢ م] القاهرة ١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م .
٥٧ ــ التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة للباقلانى [٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] القاهرة ١٩٤٧ .
٥٨ ــ التنبيه : للملطى .
٥٩ ــ التعريفات للجرجانى .
٦٠ ــ تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية : للشيخ مصطفى عبد الرازق .
٦١ ــ التكملة القاهرة ١٩٥٥ لكتاب الصلة .
٦٢ ــ جذوة الإقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس للمقرى طبع حجر .
٦٣ ــ جزيرة العرب : للهمذانى .
٦٤ ــ جمهرة اللغة لابن دريد [٣٢١ هـ/٩٣٢ م
٦٥ ــ جمهورية أفلاطون : ترجمة خباز خباز .

٦٦ — الجوينى إمام الحرمين للدكتورة فوقية حسين محمود ، عدد رقم ٤٠ من سلسلة أعلام العرب — القاهرة ١٩٦٥ .

٦٧ — حدائق الازهار . لمحمد بن عاصم الغرناطى :

٦٨ — الحلل الموشية فى ذكر الاخبار المراكشية الرباط ١٩٣٦ .

٦٩ — الخوارج : للدكتور محمود إسماعيل — الدار البيضاء بالمغرب سنة ١٣٩٦ هـ /١٩٧٦ م

٧٠ — دائرة المعارف الإسلامية [النسخة العربية] .

٧١ — درة الحجالى فى غرة اسماء الرجال : للشيخ أحمد بن محمد ابن أحمد ، المعروف بابن القاضى نشرة غلوش بالرباط .

٧٢ — دول الاسلام للذهبى .

٧٣ — الديباج المذهب لابن فرحون .

٧٤ — ذكر مشاهير رجال المغرب : للاستاذ عبد الله كنون سلسلة عرف فيها بعدة رجال من المغرب .

٧٥ — الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة — تأليف القاضى أبى عبدالله محمد بن الفقيه المغربى الأنصارى المراكشى فى جزئه الذى مازال مخطوطا وهو الجزء السادس — وتوجد نسخته بالخزانة العامة بالرباط

٧٦ — الرائد : معجم عصرى لغوى لجبران مسعود .

٧٧ — الرد على الزنادقة والجهمية : لابن حنبل — نشر بكتاب « عقائد السلف » للدكتور على سامى النشار ، والأستاذ عمار جمعى طالبى . الاسكندرية — مصر ١٩٧١م .

٧٨ — رسائل موحدية من انشاء كتاب الدولة المؤمنية الرباط ١٩٤١م

٧٩ ـــ رسائل الكندى الفلسفية تحقيق وتقديم دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة القاهرة ١٩٥٠ م
٨٠ ـــ الرواقية الرواقيون : تأليف دكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٥٩م .
٨١ ـــ زاد المسافر .
٨٢ ـــ زهرة الآس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس .
٨٣ ـــ السلاجى وهو : أبو عمرو عثمان بن عبدالله القيس القرش [ت ٥٧٤هـ/ ١٨٩٥م] ضمن سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب بقلم الأستاذ عبدالله كنون
٨٤ ـــ سلوة الأنفاس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس : حـ ٣ صفحة ٥١ .
٨٥ ـــ سير أعلام النبلاء للذهبي [ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م] القاهرة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥ م .
٨٦ ـــ الشامل فى أصول الدين ، للجوينى إمام الحرمين نشر الجزء الأول
٨٧ ـــ شذرات الذهب لابن العماد [ت ١٠٨٩هـ/١٦٧٨م] القاهرة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٠ م
٨٨ ـــ شرح ديوان المتنبى ـــ وضعه عبد الرحمن البرقوقى دار الفكر العربى
٨٩ ـــ الشهرستانى : آراؤه الكلامية والفلسفية للدكتورة سهير مختار [رسالة دكتوراه ـــ كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة] ستظهر قريبا
٩٠ ـــ الصلة .
٩١ ـــ صلة الصلة .
٩٢ ـــ طبقات الحنابلة : للقاضى ابى الحسين .
٩٣ ـــ طبقات الأطباء والحكماء . لابن جلجل إلى دواود سليمان بن حسان الأندلسى [ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م] القاهرة ١٠٥٥م

٩٤ ــ طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ــ الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م الطبعة الثانية منقحة ومزيدة تحقيق الأستاذ محمود طناحى ، والدكتور عبد الفتاح الحلو ١٩٧٤ م

٩٥ ــ الطبقات الكبرى : لابن سعد [ت٢٣٠هـ/٨٤٤م] ليدن طبع ١٩٠٥م ــ ١٩٢١م

٩٦ ــ طبقات المفسرين للسيوطى [٩١١هـ/١٥٠٥م]ليدن١٢٥٥هـ/١٨٣٩م

٩٧ ــ العبر : للذهبى [ت٧٤٨هـ/١٣٤٧]

٩٨ ــ عصر المنصور الموحدى ــ لمحمد الرشيد ملين

٩٩ ــ عقائد السلف للدكتور على سامى النشار والأستاذ عمار جمعى طالبى الاسكندرية منشأة المعارف ١٩٧١م

١٠٠ ــ العقد الفريد : لابن عبد ربه [ت٣٢٨هـ/٩٣٩م] القاهرة ١٢٩٣ هـ / ١٨٧٦ م .

١٠١ ــ العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية : للجوينى إمام الحرمين

١٠٢ ــ العمدة لابن رشيق .

١٠٣ ــ عنوان الدراية .

١٠٤ ــ عيون المسائل الفارابى .

١٠٥ ــ الغصون اليانعة .

١٠٦ ــ الفارابى بين الخلق والابداع وهى المقالة الرابعة فى كتاب مقاولات فى أصالة المفكر المسلم ــ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود ــ دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٦م .

١٠٧ ــ فتوح البلدان .

١٠٨ ـــ فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس .
١٠٩ ـــ الفرق بين الفرق للبغدادى [عبد القاهر] ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م القاهرة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م
١١٠ ـــ فرق الاسلام .
١١١ ـــ فرق وطبقات المعتزلة ـــ تأليف القاضى عبد الجبار الهمذانى [ت٤١٥هـ/١٠٢٤م.] تحقيق وتعليق د. على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على الاسكندرية ١٩٧٢م
١١٢ ـــ فلسفة ابن رشد : الدكتور عبد الرحمن بيصار . القاهرة ١٩٥٦م
١١٣ ـــ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل . مترجم إلى العربية .
١١٤ الفلسفة الاسلامية بالمغرب : نقلا عن الاستاذ مونك Munk
١١٥ ـــ الفصل فى الملل والنحل لابن حزم الاندلسى [ت٤٥٦هـ/١٠٦٢م] القاهرة ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م .
١١٦ ـــ الفهرست لابن النديم [ت٣٧٩هـ/٩٨٩م] طبع سنة ١٣٤٨هـ/١٩٢٩
١١٧ ـــ القاموس المحيط للفيروزابادى ـــ القاهرة سنة ١٣٤٤
١١٨ ـــ قبائل المغرب . للأستاذ الكبير عبد الوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية ، وقد نال الكتاب جائزة المغرب سنة ١٩٦٨ ـــ المطبعة الملكية بالرباط
١١٩ ـــ القرطاس .
١٢٠ ـــ القلائد :
١٢١ ـــ الكافية فى الجدل للجوينى إمام الحرمين ـــ تحقيق وتقديم دكتورة فوقية حسين محمود [تحت الطبع] .
١٢٢ ـــ الكامل لابن الأثير [ت ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢م] ليدن ١١٨٣ هـ / ١٨٧٦م .

١٢٣ ــ كتب منسوبة للأشعرى بقلم دكتورة فوقية حسين محمود [تحت الطبع] .

١٢٤ ــ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى .

١٢٥ ــ كشف الظنون : لحاجى خليفة .

١٢٦ ــ الكندى فيلسوف العرب الأول مقالة نشرت بمجلة المناهل التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية العددان السابع والثامن ١٩٧٦ كما نشرت فى كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » لنفس المؤلفة ــ دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٧٦م .

١٢٧ ــ لسان العرب لابن منظور بيروت ١٩٥٥م.

١٢٨ ــ لسان الميزان للامام الحافظ شهاب الدين ابى الفضل أحمد ابن على بن حجر العسقلانى [ت ٨٥٢هـ / ١٤٦٣م] منشورات الأعلمى بيروت ــ طبعة ثانية ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م .

١٢٩ ــ اللباب فى تهذيب الأنساب : لابن الأثير ــ القاهرة ، ١٢٥٦هـ ١٩٦٧ م .

١٣٠ ــ لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ــ للجوينى إمام الحرمين تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسين محمود سلسلة « تراثنا » القاهرة ١٩٦٥ م.

١٣١ ــ اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع. نشره الأب مكارتى مع ترجمة انجليزية ــ وقد نشره أيضا دكتور حمودة غرابة ــ مكتبة الخانجى بالقاهرة والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م .

١٣٢ ــ مجلة البينه

١٣٣ ــ مجلة تراث الانسانية . مجلد ٢ عدد ٥ من صفحة ٣٥٧ إلى ٣٧٢ ــ

وهى مقالة عن كتاب « مقالات الاسلامية » للأشعرى . بقلم المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

١٣٤ ــ مجلة دعوة الحق .

١٣٥ ــ مجلة « المناهل » تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية .

١٣٦ ــ المجموع للفارابى .

١٣٧ ــ محاورات أفلاطون (السقراطية) ترجمة دكتور زكى نجيب محمود القاهرة ١٩٤٦ .

١٣٨ ــ مراكش لدوفران .

١٣٩ ــ مخطوطات أرسطو فى العربية : للدكتور عبد الرحمن بدوى .

١٤٠ ــ المطرب .

١٤١ ــ المشاهد والقلاع .

١٤١ ــ المشتبه فى أسماء الرجال للذهبى .

١٤٢ ــ المعجب .

١٤٤ ــ المعجم الوسيط ــ مجمع اللغة العربية بمصر سنة ١٣٨٠م ١٩٦٠م .

١٤٥ ــ معجم متن اللغة : موسوعة لغوية حديثة للشيخ أحمد رضا ــ بيروت ١٩٥٨ .

١٤٦ ــ معجم البلدان لياقوت الحموى : ليبسيج ١٢٨٦هـ / ١٦٨٩م .

١٤٧ ــ معجم ما استعجم .

١٤٨ ــ معالم الايمان .

١٤٩ ــ المغرب .

١٥٠ — المفكر المسلم والواقع مقالة بقلم دكتورة فوقية حسين محمود نشرت بحولية كلية البنات بجامعة عين شمس ١٩٧٣ ثم أعيد نشرها بكتاب مقالات فى أصالة المفكر المسلم — القاهرة ١٩٧٦ (المقالة الثانية) .

١٥١ — مقالات فى أصالة المفكر المسلم - كتاب بقلم دكتورة فوقية حسين محمود دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٦ م

١٥١ — المقتبس .

١٥٣ — الملل والنحل . للشهرستانى [ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م] القاهرة ١٩٦٨م .

١٥٤ — مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى [ت ٥٩٧هـ/ ١٢٩م] . القاهرة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م .

١٥٥ منهاج السنة النبوية : لابن تيمية [ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٧ م] تحقيق دكتور محمد رشاد سالم .

١٥٦ — ميزان الاعتدال فى نقد الرجال .

١٥٧ — موشحات مغربية .

١٥٨ — النجاة لابن سينا .

١٥٩ — نفح الأزهار .

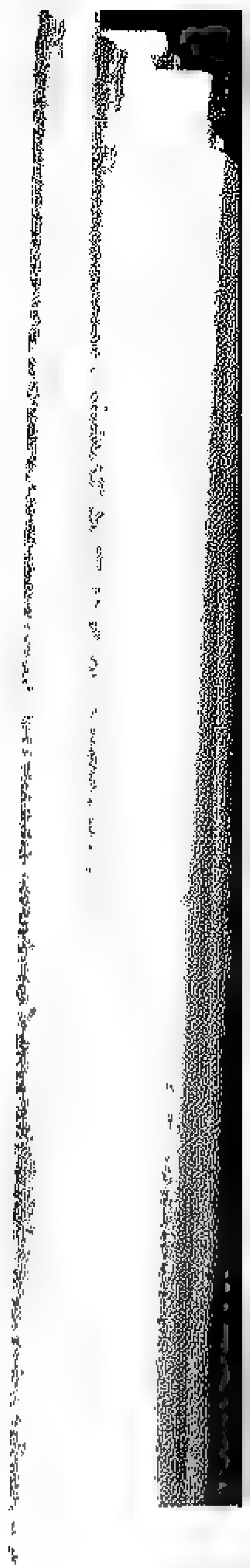
١٦٠ — نفح الطيب للمقرى [ت ١٠٤١هـ / ١٦٣١م] القاهرة ١٢٧٩ هـ / ١٨٦٢ م] .

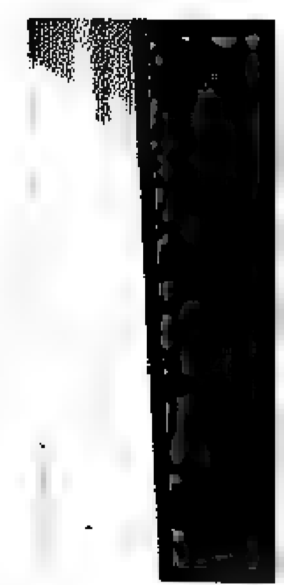
١٦١ — نهاية الأرب ن معرفة أساب العرب — للقلقشندى القاهرة ١٣٧٨/ ١٩٥٩ م .

١٦٢ — نهاية الإقدام فى علم الكلام: للشهرستانى [ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م] اكسفورد ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ .

١٦٢ — هيرقليطس « أو فلسفة التغير » القاهرة ١٩٧٤ .

١٦٤ — الوثائق : مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية ـ المجموعة الأولى ١٣٩٤هـ / ١٩٧٦ م .
١٦٥ — وحدة المغرب المذهبية .
١٦٦ — وفيات الأعيان لابن خلكان [ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م] القاهرة ١٢٧٥هـ ١٨٥٨ م .





ب ــ الأجنبي منها :

1 — Allard. M : Le Probleme des attributts Divins chez al-ash'ari et ses plus grands disciples-Beyrouth 1065.

2 — Arnaldez : Grammaire et theologie chez Ibn-Hazm de Cordoue-Paris 1956.

3 — Aristote : Oeuvre Completes-Barthelèmy Saint Hilaire.

4 — Aubenque. P. : Le Probleme de l'être chez aristote. Paris. 1072.

5 — Bertrand Russel : History of Greek Philosophy. 2 vols : 152. London 1970.

6 — Boutroux : Etudes d'Histoire de philosophie. Paris 1912.

7 — Brehier, E : Histoire de Philosophie Paris 1920.

8 — Gardet et Anawati : Introduction à La Théologie Musulmane. Paris 1940.

9 — Hamelin : Le Systheme. Paris 1920.

10 — Laoust : Les Premieres profession de foi Hanbalites, dans Melanges-Damas 1957.

11 — Macdonald : Development of. Muslim Theology. New york. 1903.

12 — Massignon : Karmates. art. dans E. I. II. 813 — 818,

13 — Mehren : Exposé de la Réforme de L'Islam .. etc.

من أعمال مؤتمر المستشرقين الثالث سانت بتسبرج ح ٢ ص ١٦٧ — ص ٣٣٢ .

14 — Nyberg : Al-Mu'tazila : art dans E. I. III. P.P. 841 — 847.

15 — Sartre : L'Existencialisme est un Humanisme : Pasis. 1960

16 — Strothmann, R. Islam.

17 — Tritton : Muslim Théology-London 1947.

18 — Wa tt. M : Free Will & Predestination in early islam, London 1948.

19 — Wensink. Muslim Greed. Cambrige 1932.

20 — Encyclopedie de l'Islam.

21 — Exposé de La Reform ede L'Islam-Congrès-Orientalistes.

فهارس الكتاب

فهرس الآيات

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
وهو معكم أينما كنتم	٤	٥٧	١٧٨
ونحن أقرب اليه من حبل الوريد	١٦	٥٠	١٧٨
فانى قريب إجيب دعوة الداعى إذا دعانى	١٨٦	٢	١٧٩
وفى السماء رزقكم وما توعدون	٢٢	٥١	١٧٩
ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	٢٢	٢١	١٩٧
ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين	١١	٤١	٢٦٣
وكلم الله موسى تكليما	١٦٤	٤	٢٦٤
محمد رسول الله	٢٩	٤٨	٢٧٦
قل لئن إجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله	١٨	١٧	٢٧٩
وما الله يريد ظلما للعباد	٣١	٤٠	٢٩٦، ٣٠١
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر	١٨٥	٢	٢٩٨
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا	١٤٨	٦	٢٩٨
والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن يميلوا ميلا عظيما	٢٧	٤	٢٩٨
ولا يرضى لعباده الكفر	٧٠	٣٩	٢٩٨
يريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة	٦٧	٨	٢٩٨
وما الله يريد ظلما للعباد	٣١	٤٠	٢٩٩
وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون	٥٦	٥١	٢٩٩، ٣٠١
ولا يريد بكم العسر	١٨٥	٢	٢٩٩
وقال الذين أشركوا	١٤٨	٦	٢٩٩

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
إن الحسنات يذهبن السيئات	١١٤	١١	٣٩٢
لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى	١٥، ١٦	٩٢	٣٩٣
ومن يعصى الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها	١٤	٤	٣٩٣
بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون	٨١	٢	٣٩٤، ٣٩٥
ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها	٩٣	٤	٣٩٤
وأما الذين سعدوا ...	١٠٨	١١	١٩٤
وأما الذين شقوا	١٠٦	١١	٣٩٤
فريق فى الجنة وفريق فى السعير	٧	٤٢	٣٩٤
ومن يعصى الله ورسوله	١٤	٤	٣٩٤
ويتعد حدوده	١٤	٤	٣٩٤

فهرس الأشعار

فهرس الموضوعات

الموضوع	صفحة

نص لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول :

باب : القول فى حدث العالم

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
المرجئية	٣٩١
الانفصال عن جميع شبههم	٣٩٤
ماذهب اليه أبوعلى الجبائى وابنه عبد السلام	٣٩٩
نهاية نص لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول	٣٩٧
التعليقات	٣٩٩
مراجع التقديم والتحقيق	٤٨٥
فهارس الكتاب	٥٠١
(ا) فهرس الآيات	٥٠٣
(ب) فهرس الأشعار	٥٠٨
(ج) فهرس الموضوعات	٥٠٩
الخطأ والصواب	٥٢٢

تصويب الاخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٣ تقديم	١٤	خلهون	خلدون
٣٤ ت	١٩	الحسنبة	الحسنية
٣٥ ت	٦	الدور	الدولة
» ت	٧	إلى	أبي
» ت	١٠	العمو	العموم
» ت	١٣	المغوب	المغرب
» ت	١٣	ثومرت	تومرت
» ت	١٦	فهم	من
» ت	١٧	الدكتورة	للدكتورة
٣٧ ت	١٨	وعباس	د. عباس
٣٨ ت	٥	سبن	سبق
» ت	٨	بيننا	بينا
٣٩ ت	٢	يبين	بين
» ت	١١	Tomar	Tomart
» ت	»	li Islam	l'Islam
٣٩ ت	١٢	et	en
٣٩ ت	٢١	النراسة	الدراسة
» ت	٢٠	الأشعربة	الأشعرية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٧٩ نص	٩	يمثل	بمثل
« ن	١١	الحبابى	الجبائى
٢٨٣ ن	٨	الخراص	الخواص
٢٨٧ ن	٨	الرضى	الرضى
٣٠٩ ن	١٨	حلى	حملى
٣٣٦ ن	٢٢	تكون	تكونا
٣٤٣ ن	٤	أخذ	آخر
« ن	١٢	يشخص	بشخص
« ن	١٦	فلتحسم	فلنحسم
« ن	١٨	نفس	نفى
٣٤٥ ن	٣	فهذا	بهذا
٣٥٠ ن	٨	قديمه	(مكررة) تشطب
٣٥٧ ن	١٧	(السطر مكرر)	يشطب السطر
٣٥٨ ن	١	نبوه	نبوة
« ن	١٣	يرد	يراد
« ن	١٩	اخلف	اختلف
٣٦١ ن	١١	يتوكد	يتولد
٣٨٠ ن	١٢	باستعادة	باستعاذة
٤٣٥ ن	٧	Bpehiep	Brehier
« ن	«	Hisl	Hist

رقم الايداع بدار الكتب

٤٥٠٨ / ١٩٧٧م

مطبعة دار نشر الثقافة
٢١ شارع كامل صدقي ـــ الفجالة
ت ٩٤٦٠٧٦

